

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

М. А. Бібл. 9877

8. - 1929.

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 8

За редакційним редакційним
редак. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У Києві — 1929

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 8

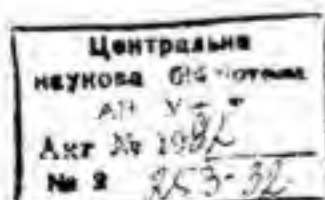
За головним редакційним
завданням: АНДРІЙ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У КИЇВІ
З друкарні Всеукраїнської Академії Наук
1929

Бібліографічний опис та шифри для бібліо-
течних каталогів на цю книгу вміщено в „Лі-
топису Українського Друку“ та „Картковому
репертуарі“ Української Книжкової Палати.

Дозволяється випустити в світ.

За Нездмінного Секретаря Академії Наук, акад. К. Воблий.



Київський Окріт № 232, 1928,
Зам. № 1289—1290.

КОВАЛЬ КУЗЬМА-ДЕМ'ЯН У ФОЛЬКЛОРІ.

(Пам'яті В. М. Отроковського).

I.

Імена Кузьми й Дем'яна нерідко можна зустріти у весільних піснях — білоруських та великоруських — у замованнях, казках, приказках і повір'ях. Трапляються вони навіть в історичному епосі. Згадки ці не можна звести до самого лиш церковного культу: крізь цей культ, безперечно, прозирають інші, не християнські, вірування. Кузьма й Дем'ян, що в народньому уявленні злилися в одну особу — святого Кузьми-Дем'яна¹⁾, лиш деколи виступають, як зцілителі, згідно з церковним життям. Найчастіше Кузьма-Дем'ян — коваль. У весільних піснях та обрядах можна розпізнати в ньому риси охоронця шлюбу. Він же охоронець хліборобства, охоронець курей — „курячий бог“. В одному випадкові — другого відповідного поки-що не маємо — Кузьма й Дем'ян (цим разом розділені) — святі скоморохи. Не маючи на оці всю різноманітність цих образів звести за всяку ціну до одності, важливо проте з'ясувати те, що можна, і насамперед з'ясувати зв'язок між образом казкового коваля й коваля Кузьми-Дем'яна. За цей зв'язок згадувано дотепер тільки побіжно — у працях Буслаєва²⁾, Афанасьєва³⁾, Ящуржинського⁴⁾. Сум-

¹⁾ Там, де замість Кузьми-Дем'яна зустрічаємо двоє імен, це здебільша можна пояснити, як поправки письменних збирачів. Часто й при двох іменах — присудок, а то й додаток прикметниковий, все-таки стоїть в однині, напр., „и святой Боже Кома и Дем'янъ затворяетъ ворота“ (Виноградові, Заговори, Ж. Ст., 1907, № 1), або: „Ей, нѣже, святой Кузьма и Дем'ян, однихъ, сховай мене в кузню“ (Чубинський, II, № 69). М. Сумцов, кажучи про аналогічне українське сполучення, робить таке зауваження: „исходя однако обосновать на немъ мифіа, что простой народъ отождествляетъ Петра и Павла и принимаетъ ихъ иногда за одно лицо. Это формальное повеленіе сокращенія или даже соединенія словъ, часто встрѣчающихся рядомъ, напр., грунт-худоба, хлѣб-сѣль, звѣр-птица“ (Очерки ист. русско-русс. апокрифич. сказаній и пѣсень, К., 1888, стор. 99). Хоч до українських прикладів Сумцова можна знайти й російські паралелі, все-ж що до Кузьми й Дем'яна, як це ясно буде з прикладів, зяяти їх у народньому уявленні в одну особу, безперечно, незалежно від того, як ставитимемося до сполучення Петро-Павло. А втім в обох випадках ми маємо явища аналогічні, які легко пояснити тим фактом, що двох святих малюють сумісно на одному образі — одна ікона, один святий, один „бог“ (боги — ікони в заочайному уявленні й слововжиткові).

²⁾ Древн. русская народн. литература и искусство, т. II, 1861 (Памятники древне-русской духовн. письменности).

³⁾ Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, М., 1865—69.

⁴⁾ Лирическія малорусскія пѣсни, Варшава, 1880.

цова ¹⁾, Потебні ²⁾, Веселовського ³⁾, Мендельсона ⁴⁾, Коробки ⁵⁾, але спеціальної уваги дослідників він не притягав.

Етнографічні матеріали — неосяжні. Використавши те, що мені в умовах моєї праці над цією темою (різного часу і в різних місцях) пощастило знайти, я, звичайно, не тішу себе думкою, буцім це питання вичерпав.

Пам'ять Кузьми й Дем'яна православна церква святкує 1 липня, 17 жовтня та 1 листопада. Це три різних пари лікарів-безсрібників: біографічні дані для кожної пари різні. 1 липня Церква шанує безкорисливих лікарів — римлян Кузьму й Дем'яна: обвинувачено їх у волхвуванні р. 284 за цисаря Карина, який, дізнавши на собі силу їхніх чар, після допиту пустив їх на волю; та незабаром після того їх побито киніням, коли вони збирали зілля: колишній навчитель зцілителів, позаздривши на їхню вмілість, забив їх. Про однойменних братів-лікарів, що їх Церква поминає 17 жовтня,повідається, що це були араби: за царя Діоклетіяна їх віддано на різні тортури, що від них вони ратувалися чудом; нарешті, їм відтяти голови. Брати-ж, що їх шанують 1 листопада, не були мучениками, а мирно померли й поховані в Феремані.

Ми не розглядатимемо, чи правдиві подані біографічні дані.

Навіть на перший погляд вони непевні: три пари однойменних святих лікарів — збіг надто неймовірний. Для нашого завдання досить пересвідчитися, що в віковичному вжитку всі біографічні подробиці стерлися та що в народньо-мітологічному культі Кузьми й Дем'яна — перед нами, в кожному разі, одна пара, а не три. Приклади цього культу візьмемо спочатку з нашої неписаної поезії, де святі з'являються в ролі зцілителів, а для цього розглянемо замовляння.

Як відомо, християнські мітологічні імена вживаються в наших замовляннях дуже щедро й, на перший погляд, безладно. Як чехівська бабуса примовляла — „Казанской Божьей Матери, Смоленской Божьей Матери, Троеручицы Божьей Матери“, так і професіонал-ворожбит шепоче, очевидячки, без ніякого ладу й тьми, ті ймення, що випадково збереглися в його пам'яті, наприклад: „Георгій Храбрый, Фроль и Лаврь, Меркурій Смоленскій, Аверкій Еропольскій, Антоній и Θεодосій, Кіевопечерскіе чудотворцы и вы, святые евангелисты, Лука и Маркъ, Іоаннь и Матвій, херувимы и серафимы и всѣ небесныя силы“...⁶⁾.

Але, досліджуючи замовляння, ми переконуємося насамперед, що існує певне коло святих, які згадуються в різних сполученнях, залежно від випадку. Далі, не можна вважати за випадковість ні приводу, з якого

¹⁾ Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень, Варшава, 1883.

²⁾ О свадебныхъ образахъ, преимущественно русскихъ, Харьковъ, 1881.

³⁾ Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ, Петербургъ, 1880—92.

⁴⁾ Къ повѣрьямъ о св. Касьянѣ. Этн. Обзор., 1897, № 1.

⁵⁾ Образъ птицы, творящей міръ, въ русской народной поэзіи и письменности. Пам'яті Отд. Русск. Яз. и Словесности, 1910, № 1.

⁶⁾ П. Е ф и м е н к о. Матеріали по етнографіі русскаго населенія Архангельской губ.

святі згадуються, ні порядку, в якому наводяться їхні імена. Звичайно, тільки випадковістю можна пояснити те, що ймення Кузьми-Дем'яна згадується у відпусті на лови лисиць, але в замовляннях від різних хороб — це вже не випадковість, так само і в замовляннях від уроків худоби і в безперечно звязаній з ними народній нижегородській анекдоті¹⁾, де мордвин, розгубивши свиней, обіцяє, коли знайде їх, поставити свічку Кузьмі-Дем'янові. Не маючи змоги навести всі належні до Кузьми й Дем'яна замовляння, зверну увагу, переважно, на те, які інші імення їх оточують у замовляннях та на якому місці вони згадуються. Перелік святих і осіб нового заповіту починається звичайно з Христа (Спаса) й Богородиці, Михайла й Гаврила архангелів та чотирьох євангелістів — це найзвичайніші імена. Із святих у властивому розумінні — найчастіше згадуються Микола Чудотворець, потім Юрій Хоробрий, Фрол і Лавр та Улас — як окоронець худоби; із зцілителей, окрім Кузьми й Дем'яна — Антип зубний, Пантелеймон і Тихін. До того ж з кількох десятків відомих мені згадок ім'я Кузьми й Дем'яна у замовляннях тільки в дев'ятих випадках перед ними стоять імена інших святих — святих у властивому розумінні, минаючи Христа, Богородицю, архангелів і євангелістів. Це в трьох випадках Юрій Хоробрий, і по одному — Ілля-пророк, Ілля з Юрієм, Фрол і Лавр, Микола Чудотворець, Антип зубний²⁾ і Сисній пропащий. Звичайно-ж, Кузьма-Дем'ян, коли згадується, то попереду всіх святих, іноді єдиний з усіх. У сімох випадках Кузьму-Дем'яна знаходимо на першому місці, зустрічаємо його так само безпосередньо після Христа — або після Христа й Богородиці — або після євангелістів, а найчастіше звичайний порядок такий: Христос, Богородиця, Михайло й Гаврило архангели й за ними — Кузьма-Дем'ян³⁾.

Ворожбит не завжди обмежується переліком імен; після них часом іде оповідання. Подамо найцікавіші приклади:

В замовлянні від нігтя — „Пречистая мати посмлаеть своихъ слугъ на небеса по всю силу небесную и не ослушается сила небесная: напередъ поѣзжаетъ Фролъ и Лавръ, за Фроломъ и Лавромъ — Михаилъ-архангелъ, за Михаиломъ-архангеломъ — Козьма и Даміанъ, за Козьмой и Даміаномъ — Георгій Храбрый и пріѣзжаютъ къ моей скотинѣ, отсы-

¹⁾ Афанасьевъ, Сказки, стор. 248—7.

²⁾ Але й від зубного болю зціляє Кузьма-Дем'ян. „Кузьма-Дем'янъ сидитъ въ стулѣ, держитъ золото блюдо, зачерчиваетъ у раба N точку и руду и зубную боль во вѣки вѣкова имень“. Б. и Ю. Соколовы, Сказки и пѣсни Бѣлозерскаго края, стор. 527. Пор. так само стор. 532.

³⁾ Сполучення імен Михайла-архангела й Кузьми-Дем'яна знаходимо так само в одному віршованій духовній пісні про Страшний Суд:

Ай взойдетъ Михайла-архангелъ
Кузьма-Дем'янъ см Апостолъ,
вострубятъ они въ трубы во небесахъ й т. и.

П. Белоконовъ, Казѣнки переходіе, ч. II, стор. 170. Про сполучення „Кузьма-Дем'ян і апостоли“ див. далі.

лають и отгнаивають всякаго ногтя"¹⁾. В замовлянні від уразу Кузьма й Дем'ян — теж „небесна сила“. „Какъ Господь Богъ посылаетъ съ небесъ свв. угодниковъ Кузьму и Демьяна по всей земли учить меня, раба Божья, заговаривать отъ всякаго оружья, отъ древа, отъ огня, отъ каменя, отъ желѣза, отъ раны, отъ руды и отъ щекоты и отъ грыжи и отъ уразу и отъ всѣхъ скорбей и болѣзней — былъ бы я такъ жестокъ нынѣ и присно“. В одному замовлянні від пропасти — „у окіана моря стоить древо карколистъ, на этомъ деревѣ карколистѣ висятъ Козьма и Демьянъ, Лука и Павелъ великіе помощники“²⁾. В замовлянні від кили³⁾: „въ синемъ морѣ есть святой Божій островъ, на святомъ Божьемъ островѣ святая Божья церковь, въ этой святой Божьей церкви есть престолъ Господень, на томъ престолѣ Господнемъ есть священномученикъ Христовъ Антипа исцѣлитель зубной и безсребреники Христовы Козьма и Даміанъ“⁴⁾.

Вартий уваги і такий початок замовляння:

„Истинный Христосъ и Богородица, Мати Божья, святые и честные Козьма и Даміанъ, Михайло архангелъ, архангелъ Гавріилъ, Николай чудотворецъ“ і т. н.⁵⁾, так само замовляння (на лови лисиць), де Кузьму-Дем'яна, одного з усіх, названо сьятим богом: „и сотворилъ Христосъ святого Илью Милостиваго и св. Георгія Храбраго и святого бога Кузьму-Демьяна“⁶⁾. Ще в одному замовлянні читаємо⁷⁾: „Есть бо далече далече въ чистомъ полѣ, восточной сторонѣ четыре святителя Христовы — Михаилъ архангелъ, Кузьма-Демьянъ, Николай Чудотворецъ“. Число чотири, замість три, треба вважати за поправку надто письменного збирача, саме-ж сполучення імен дуже знаменне. У весільному „оберезі“, що його надрукував Виноградов, святий Юрій на „Геснмяниной горѣ“ ставить залізний тин і пропускає молодих крізь мідяні ворота, крізь булатні верей. „Святой Боже Козма и Даміанъ заворяетъ ворота, святой Боже Михайло-архангелъ, Петръ и Павелъ замыкаетъ своимъ золотымъ замкомъ“.

Дуже цікаве замовляння від вжаління гадюки, що його записав Л. Н. Майков, де спочатку поклик тільки до Кузьми й Дем'яна, як до зцілительів, вже після них виступає „самъ Господь“:

„Вьнимай, змѣя, свое острое жало и, какъ не выймешь, то пойду къ Кузьмѣ и Дамьяну, то Кузьма и Дамьянъ и самъ Господь пошлетъ на тебя громъ и молнію: громъ убьетъ, молнія сожжетъ и пылъ вѣтромъ по полю развѣетъ“. Дуже можливо, що це замовляння стоїть у зв'язку з епізодом з Життя Кузьми й Дем'яна, де за їхньою допомогою вигнано змію, що залізла людині „въ чрево“ (див. далі).

З цих прикладів — а число їх можна було-б і збільшити (почасти зведеться зробити це далі) — видно, що особлива пошана, навіть при-

¹⁾ Майковъ, Великорусскія заклинанія, стор. 76.

²⁾ П. Ефименко, цит. зб., стор. 214, „Висащии“, очевидно, уявляються образи.

³⁾ Майковъ, цит. зб., стор. 50.

⁴⁾ Там-таки, стор. 55.

⁵⁾ П. Ефименко, стор. 170.

⁶⁾ П. Ефименко, стор. 189.

⁷⁾ Майковъ, № 196.

страсть заклиначів до сав. Кузьми й Дем'яна — це один з фактів того явища, яке спрощено й не зовсім точно називається двоєвірством. Трохи точніше буде сказати, що в свідомості як заклинача, так і тих мас, що йому вірять, образ, навіяний церковним впливом, зустрівся з іншим, що виріс з глибини позахристиянських стихій, до цього часу ще живих. Кажемо: позахристиянських, а не передхристиянських, як часто говорять, припускаючи цим терміном якусь хронологічну межу, що її ніколи не існувало й не могло існувати. Отже умовимось, вживаючи такого терміну, мислити зміну двох релігійних стихій не інакше, як по-за категорією часу.

2.

Доля церковного культу Кузьми й Дем'яна дуже цікава й навчальна, бо кинуті од Церкви в маси ці ймення тільки почасти вели за собою той споконвічний зміст, якого їм надавала Церква. В замовляннях, що їх у багатьох випадках можна пояснити, як наслідування канонічних церковних молитов, зміст їх ще міцно зв'язаний з своїми іменами — Кузьмою й Дем'яном, Кузьма-Дем'ян мало не скрізь — зцілителі. З цих, тільки почасти християнських, молитов видно, що перед нас культ міцний, сталий, а внутрішньо-сильний культ завжди може легко виплеснутися з тісного канону й почати під давнім ім'ям самостійне життя.

Приклади подібного самостійного життя нам відомі: Юрій Хоробрий, Микола угодник, Ілля пророк. До цього кола слід зачислити й Кузьму-Дем'яна.

Деякі зв'язані з ім'ям Кузьми-Дем'яна перекази посідають у припущеній еволюції неначе-б середнє місце. В них Кузьма-Дем'ян ще не набув остаточно позацерковного змісту, але під цим ім'ям уже не розуміється зцілитель.

Зв'язок з каноном ще є, але зв'язок слабкий. Так Кузьмі й Дем'янові моляться 1-го листопада, щоб успішно навчитися письма¹⁾. Звичайно, це можна пояснити увалінням про високу вченість цих святих, а можливо й те, що тут імення Кузьми й Дем'яна випадково збігаються з днем початку навчання (хоч звичайно за такий день буває 1-ше грудня). Цікавіші згадки про ймення Кузьми й Дем'яна в так званих „пятничныхъ свѣткахъ“, заснованих на вірі, що хто пропоставить десять або два-нацять певних п'ятниць на рік, той спасеться, хоч-би, як пояснено в одному з них, і Богові не молчесь, і до церкви не ходив, і Євангелії не читав; до того, кожна п'ятниця дає окрему пільгу. Варіантів п'ятничного світку дуже багато, але мені трапився тільки один, де постувальник „отъ скорби, болѣзней и напастей сохраненъ будетъ“²⁾, і другий, з цього погляду ще спеціальніший — „тотъ человекъ отъ зубной бо-

¹⁾ „Сказаніє, какимъ святымъ кановымъ благодати исцѣленія отъ Бога даны“. Етнограф. Обзоріє, 1892, № 1, смѣсь (записано в Вологодському повіті).

²⁾ В. Б а л о в ъ, Очерки Пошехонья. Этн. Об., 1901, № 4, стор. 81—135.

а їх з ним забавлень будеть"¹⁾. Інші варіанти — іншого змісту. Так, за одним із них, — хто постить у Кузьмо-Дем'янову п'ятницю — той „всякій судь высудить, всякого богача осилить, и на войнѣ не поразится"²⁾, або „отъ смерти напрасныя сохранень будеть и помилованъ"³⁾. У цих парах Кузьми й Дем'яна можна бачити відгуки житійних рис: безкорисливості й незажерливості, отже, моральної сили — невразливості на війні теж можна пояснити даром зціляти й творити чуда. За варіантом Буслаєва, хто постить перед Кузьмою-Дем'яном, „того человека имя написано у Пресвятой Богородицы"⁴⁾ — з цього приводу можна згадати тільки близькість імен Богородиці й Кузьми-Дем'яна як у заговляннях, так і в піснях, що до них оце зараз перейдемо, і що повинні показати нам позахристіанський образ Кузьми-Дем'яна в його дальшому розвитку.

А саме: в весільних піснях, як великоруських, так і білоруських, у певні моменти закликають святого Кузьму-Дем'яна, іноді, як у поданому заговлянні, називаючи його „святим богом", іноді, як в інших заговляннях, у сусідстві з іншими святими або особами нового заповіту. До того-ж він виступає, по-перше, не тільки як святий, але й апостол, по-друге, як коваль, ні трохи не втрачаючи своєї святості, нарешті, як безперечний охоронець шлюбу.

У весільному оберезі Архангельської губ.⁵⁾ Кузьму й Дем'яна закликають поруч з Спасом, Богородицею, Миколою чудотворцем, арханголами й апостолами, щоб „доспѣть три стѣны желѣзныя, три стѣны каменныя, три стѣны деревянныя и замкнутъ ихъ на тридцать замковъ", причому ковалями їх не названо й особливого опікування їх шлюбом з тексту не видно. Швидше можна гадати, що тут, як і звичайно в заговляннях, Кузьму й Дем'яна закликають, як зцілительів, щоб оберегти молодих від усякої причини. Цей весільний оберег є ніби переходом від заговних загадок про Кузьму-Дем'яна до пісень. Звичайно ж образ Кузьми-Дем'яна в весільних піснях позбавлено його основної (церковної) функції — дару зціляти, і зв'язує його з заговлянням тільки спільна ситуація, в якій являється святий (його клчуть в оточенні інших святих і осіб нового заповіту).

Ось приклади покліків до св. Кузьми-Дем'яна в весільних піснях різних місцевостей, зв'язаних, як побачимо, і з певними драматичними моментами весільного ритуалу.

¹⁾ Бессоновъ, Калѣка переходіе, в V, № 590.

²⁾ Сб. Ефименко.

³⁾ Бессоновъ, Калѣки переходіе, в V, стор. 136.

⁴⁾ Буслаевъ, Русская народная поэзія. Изд. 1-ое, стор. 504. Пор. також Бессоновъ, № 588 — „того человека при смерти своей увидитъ пресвятую Богородицу". Кузьмо-Дем'янову п'ятницю часто закриває або заступає день Параски-п'ятниці (28 жовтня); повне злиття їх буває, видимо, в тому випадкові, коли 1-ше листопада припадає на вівторок. Пор. у Бессонова, № 584—586.

⁵⁾ Ефименко, цит. зб., стор. 149.

У Великолуцькому повіті Псковської губернії (за Шейновим записом) у самий день весілля в домі молодого, коли гості сідають до столу, дружок бере два житні пиріжки в обидві руки і, припліскуючи один об один, співає¹⁾:

Благослови мене, боженька,
Свадебку начати!
Благослови мене, боженька,
На весело утро,
Поди на поміч, боженька,
Свадбу играти-начинати!
Скуй (З р-) намъ, боженекъ,
Кръпко на кръпко,
Кръпко на кръпко,
Твердо на твердо:
Люди судють —
Не разсудють —
Вѣтромъ вѣять —
Не развѣять,
Дождикомъ мочать —
Не размочить.

Ай далеко, въ чистомъ полѣ,
Протекла рѣка,
Какъ за той быстрой рѣка
Три апостола:
Первый апостолъ-бож чѣкъ
Сама мати-богородица,
Другой апостолъ-боженька
Воскресенье свѣтлое,
Третій апостолъ-боженька
Кузьма и Демьянъ.
Ямъ свѣчи топятся,
Люди Богу молятся

Епітет „боженька“, що повторюється після кожного віршу, тут не застосовано безпосередньо до жадного з агадуваних „трьох апостолів“; можливо, це є синтетичний покликання до всіх трьох — Богородиці, неділі й Кузьми-Дем'яна — трьох оборонців шлюбів. В інших піснях, як побачимо, це слово прикладено безпосередньо до Кузьми-Дем'яна та до інших покликуваних святих.

У другому варіанті (з того самого повіту) дію перенесено до церкви; замість Богородиці — апостол Лука.

На той на крутой горѣ
Божья церковь,
Во той на божьей церкви
Три апостола:
Первый апостолъ, боженька
Воскресенье свѣтлое,
Второй апостолъ, боженька —
Кузьма-Демьянъ.

Третій апостолъ, боженька —
Лука святой,
Воскресенье свѣтлое —
Быть на свадьбѣ
Кузьма-Демьянъ
Быть на свадьбѣ
Скуй намъ свадьба
Кръпко-твердо²⁾ й т. н.

У Зарайському повіті мати молодого, затираючи брагу, примовляє: „Господи благослови! Кузьма-Демьянъ! Скуй нам свадьбу“³⁾.

У Новосильському повіті Тульської губернії, коли молодого мастять маслом, співають:

Благослови Господи, Кузьма-Демьянъ!
Ладо мое! (після кожного віршу)
По сѣнцѣ ходила,
на гвозди собирала,
А на свадьбу ковала
для двухъ молодцовъ⁴⁾ і т. д.

¹⁾ Шейнъ, Великорусс., т. I, стор. 551—552.

²⁾ Там-же-таки, стор. 552.

³⁾ Там-же-таки, стор. 555.

⁴⁾ Там-же-таки, стор. 581.

У Юхнівському (великоруському) повіті Смоленської губернії, після приїзду молодого до молодої, спершу їхні батьки міряються, чий хліб вищий, потім ставлять молодого з молодою на одну мостину, примушують поцілуватися, звязують рушником і тричі перекручують. Під той час з печи кричать: „Ты, Кузьма-Демьянъ, скуй свадебку, крѣпко-накрѣпко, долго на долго“¹⁾.

Так само закликають Кузьму-Дем'яна „сковать свадебку“ — в білоруських піснях. Цікаво, що „Кузьмой“ в деяких місцях Білорусини називається й сама „столбовая пісня“, що її заспівує дружка з стовпа, тоб-то з печи, з пиріжком у руці. У пісні з Витебщини співають: „Вы, святые Кузьма-Демьянъ, скуй же намъ свадебку на четыре радоньки“. Ці „радоньки“ — „на жицье на богатою, на сыноу пахароу, на дочахъ на жиечахъ“, четверта — невідома²⁾. У пісні Духовщинського повіту Смоленської губернії тільки після покаян до св. Кузьми та до „пречистой матушки“ — „Святой Кузьма-батьюшка, Боже мой, Боже мой — Пречистая матушка, заиграй намъ свадебку“ — закликаються до участі в весільному святі й інші святі³⁾; з них відзначу цікаву паралелю — унісити — треба гадати, випадкову, — до Кузьми-Дем'яна: Хванасья-Уласья. Важливе в цьому варіанті те, що Кузьма-Дем'ян — не один з трьох апостолів, як у псковському, а окремо виділений — разом з Богородицею — з-поміж собору святих — охоронець шляюбу. В невідомому повіті на Смоленщині-ж-таки, за записом п'ядесятих років, „Кузьма“, тоб-то стовпова пісня, ставить Кузьму-Дем'яна безпосередньо після Господа Бога й Богородиці, як і в цитованому вгорі пастушому замовлянні. „Тремъ сцѣженкамъ“, що про них співається в тій пісні, відповідає три радості: „по первой сцѣженкѣ самъ Господь Богъ шовъ, по другой же сцѣженкѣ — матъ Пречистая шла, а по третьей сцѣженкѣ шовъ Кузьма-Демьянъ“. Трое богів трьома стежками принесли три радості: 1) „чадынька нарождалась“, 2) „хрестомъ охресцилась“ і 3) „замужь снаряжалась“. Цю останню радість приніс своєю стежкою Кузьма-Дем'ян⁴⁾. У пісні Більського повіту на Смоленщині співається навіть так:

Ты, святой Боже Кузьма-Демьянъ,
Приходи на свадьбу къ намъ
Со твоими апостолами⁵⁾.

Тут Кузьма-Дем'ян вже не апостол, а сам проводир апостолів, як у поданій вгорі пісні про Страшний Суд; а втім з апостолів його згадано тільки Луку⁶⁾, що до нього вдаються „святой Боже“, як і до Кузьми.

¹⁾ Шейнъ, Великорусск., т. I, стор. 600.

²⁾ Шейнъ, Матеріали для изученія быта и языка русскаго населения сѣверо-западнаго края, т. I, ч. II, № 65. ³⁾ Там-же-таки, стор. 426—427.

⁴⁾ Там-же-таки, стор. 458. У варіанті Добровольського (стор. 213) Суса Христа, Матір Пречисту й Кузьму-Дем'яна на трьох доріжках зустрічають молоді.

⁵⁾ Там-же-таки, стор. 293.

⁶⁾ Пам'ять апостола Луки припадає на 13 жовтня, тоб-то на другий день після жовтневого Кузьми-Дем'яна й незадовго до листопадового.

Усі ці приклади я взяв із Шейнових збірок. Багато прикладів весільних молитов Кузьмі-Дем'янові подає Смоленський етнографічний збірник Добровольського (ч. II). Це називається „Кузьму гукати“. Записано такий поклик: „Батька родный, благословитя сваяму дитяти [Кузьму гукати“¹⁾. Кузьму-Дем'яна закликають скувати шлюб „крѣпкій, домовѣнный“²⁾. „штоба сонцымъ ни разсушила и дождемъ ни размачнала и вѣтримъ штобъ не развѣла“³⁾. Часом закликається „со своей со кузенькой“⁴⁾.

Поруч з Кузьмою-Дем'яном закликається св. Лука, щоб „солучить“ шлюб, саме ім'я його іноді переробляють у Солуку. В Юхнівському повіті навіть сама пісня „Кузьма“ називається Солукою. Співають її без молодого, його приводять тільки після солуки — „свадебку гулять, святого Кузьму запивать“. Але є запис, де Луки немає зовсім, а Кузьму-Дем'яна закликають і скувати й солучити:

Благославите, Боже
Кузьма-Демьянъ.
Солучи, Боже, ѳѣсто
Пышнѣишныя ѳѣста!
Кузьма-Демьянъ
Па смѣмъ гуляла.
Анѣ свадѣ збирала,
Свадѣбу купала
Жаната с неѳѣстой⁵⁾.

Тут цікаві для останні рядки, а так само й те, що „Кузьма-Дем'янь“ — очевидно — підо впливом пісні „Кузьма“ обернувся в істоту жіночого роду: гуляла, збирала, купала.

Афанасьєв цитує за Цебриковим пісню Ржевського повіту, що починається так:

О святой Кузьма-Демьянъ,
Приходи на свадьбу ко намъ
Со своимъ святымъ кузломъ (молотомъ)
И скуй ты намъ свадьбу і т. п.

і аналогічний поклик — за Терещенковою книгою — але з оригінальною заміною — „Ты святой ли Козьма Демьяновичъ“⁶⁾.

Уже в весільних піснях ми спостерегаємо натяки на епічний мотив як „апостоль“ Кузьма-Дем'ян ходив з Христом (іноді з Богородицею) по землі. Найбільше цей мотив розвинуто в казці, поданій у Добровольського — „Якъ Кузьма-Димьянь сказали купцу, што йонъ женица на валговатый дѣвушки, и действительна купецъ жаниўса“. Охоронець шлюбів тут виступає, як провісник шлюбів. Казка починається так: „Какъ хаднѣ Кузьма-Димьянъ на зямли: Какъ яны называютца апостолами,

¹⁾ Добровольскій, Смоленскій Этнографическій Сборникъ, ч. II, стор. 37.

²⁾ Там-же-таки. ³⁾ Там-же-таки, стор. 243.

⁴⁾ Там-же-таки, стор. 243, стор. 248. Пор. так само стор. 197, 217.

⁵⁾ Там-же-таки, стор. 264. ⁶⁾ Поэтическое волазѣніе, т. I, стор. 464 й далі.

или Богапасланниками, то яны усё знали дажа, што каму упярעדъ будить. Вотъ аднажды ѣдять купецъ на дороги и наўстречу къ яму Кузьма-Димѣянъ. Вотъ и гаварить Кузьма-Димѣянъ на купца: здрастуй, гаспадинъ купецъ! „Здрастуй, здрастуй старичокъ паштанный“¹⁾.

У звязок з тим-же-таки мотивом про те, як Кузьма-Дем'ян ходив з Христом і Богородицею, можна поставити олонеську казку про грішного Дем'яна й праведного Кузьму, надруковану в збірнику Ончукова. № 118²⁾; у тій казці Дем'ян прийняв гостя Христа тільки після того, як його вмовив Кузьма.

Образ праведника Кузьми — Христового супутника — цілком збігається з образом апостола Кузьми-Дем'яна. Дем'ян же несподівано виявляв себе грішником. З цього приводу згадується епізод з Житія, пристосованого в Пролозі й Четьї Мінеї до 1 го листопада: одного часу Дем'ян зглянувся на благання жінки, вилікував її, і прийняв від неї в дарунок три крашанки на знак св. Трійці. Але брат його Кузьма суворо осудив це маленьке відступництво від обітничі бути некорисливим. На цій основі міг повстати сюжет з надто підкресленою одміною між праведним Кузьмою й грішним Дем'яном.

Дуже цікаві так само варіанти сюжету про перемогу казкових ковалів над змієм. У низці варіантів імення цих ковалів — Кузьма й Дем'ян; трапляються так само — Борис і Гліб, в інших вони не мають імен — при тій самій сюжетовій основі. Найбільшу мак для нашої теми нагу оповідання, яке переказав р. 1856 Максимович, не зазначивши джерела, в одній із заміток, що він друкував у „Русской Бесѣдѣ“ під назвою „Дни и мѣсяцы украинскаго селянина“. „Кузьма-Демѣянъ, Божій коваль, коваль плугъ, когда великій зміѣй, истреблявшій родъ людской, хотѣлъ уже напасть на него. Тогда Божій коваль ухватилъ зміѣя за языкъ клещами, запрегъ въ плугъ и прооралъ землю отъ моря до моря; и тѣ борозды лежать по обѣ стороны Днѣпра зміѣевыми валами. Великій зміѣй въ плугѣ все просился напиться воды изъ Днѣпра, а Божій коваль все погонялъ зміѣя, пока доорался до Чернаго моря“³⁾.

Тут переможець змія один — з знайомим уже нам зведенням імен — Кузьма-Дем'ян. У казці про Івана Попялова — кінчалів двох, імення їхні Кузьма й Дем'ян. До них у кузню за дванадцять дверей сховавсь від зміїхи Іван Попялов. Зміїха „прилятела да и казугъ Кузьмѣ и Демѣяну: адайте мини Ивана Попялова. А яны кажутъ: „Пралажи языкомъ двѣнадцать дверей, да и бери“. Зміїха зачала алаать двери, а яны разагрѣли жалѣзными щипцы и якъ только яна просунула языкъ у кузню — яны ухватили яе за языкъ и начали бить малатомъ“.

¹⁾ Добровольскій. Смоленскій Этнограф. Сборникъ, ч. I, стор. 295.

²⁾ Н. Е. Ончуковъ. Сѣверныя сказанія, Петербургъ, 1908, № 118, стор. 283.

³⁾ Русская Бесѣда, 1856, т. III, стор. 73 (Смѣсь). До цього оповідання дуже наближається білоруське, подане у Романови. „Кузьма-Демѣянъ были колѣсь ковали, и была змія колѣсь. Дакъ яна убирала людей. И добирается до ихъ уже знатца...“ Далі про перемогу сказано так само, як у Максимовича. Е. Романовъ, Білорус. Сборн., в. IV, № 12.

До казки про Івана Попялова є паралелі — білоруська й українська. У білоруській казці¹⁾ „стонць кузьня на двінадцать версть. И вь этой кузьни куець Кузьма-Дземьянь, Михайло-арханій, судзьдзя правядный и 12 молотобойцовъ (пор. подане вгорі замовляння). И ега кузьня залъзана уся я на 12 дзвярей. Еи (удовии сн) подѣжжаець подѣ ету кузьню и гукаець: „ахъ, Кузьма-Дземьянь и Михайло-арханій, судзьдзя правядный, порятуй мяне, удовинного сына“. Далі, як звичайно, впустили й сховали героя в кузню, заманили туди-ж відьму, що обернулася в свиню; з свині перекували кобилу.

В українській казці про Сученка-богатиря²⁾, дуже близькій до Максимовичевого оповідання, „стара змія“, проковтнувши Царенка й Куховарча, жінеться за Сученком. Він „став бігти, дивитця: кузьня, а в тій кузню Кузьма і Дем'ян. Ей, каже, святий Кузьма і Дем'ян, одчини, сховай мене в кузню“. Одинна „святий“, „одчини“, „сховай“ каже за те, що тут спочатку був на увазі один коваль. Кінець той самий, що в Максимовича: схопивши змію за язык та попобивши її молотами, Кузьма й Дем'ян „запрягли у плуг; давай сміт переорудати. Змія випила півморя й лопнула“. Далі Кузьма й Дем'ян навчають Сученка й дарують йому „дві шпалечки“ — колоти очі, щоб не заснути, та „коржа шматок“, щоб вчасно промовчати, коли захочеться співати.

Цей казковий сюжет безперечно мав на увазі Ів. Котляревський у своєму реєстрі казок в Енеїді (час. V, 45):

Котляревскій, Іван Царенка,
Куховарча, Сучен і Налетич,
Услужавний Кузьма-Дем'ян,
Кощій з пресвятою Ягою і т. д.

В оповіданні „Вилєнскаго Атенея“ 1842 р., що його наводив, порівнюючи з першими двома, ще Афанасьєв — переможців змія теж двоє, але ймення їхні Борис і Гліб. Фабула мало не збігається з фаволою Максимовичевого оповідання. З-передвіку Бог наслав на козячий народ змія. Юнак, рокований на з'їдень йому, за яглоговою порадою, тікав, безперестанку читаючи Отче наш — і так добіг до залізної кузню, де Борис і Гліб кували перший плуг для людей. Далі, як у казці: змія пропікає залізні двері, і святі хапають його за язык обценьками — і, як у Максимовича, проорюють на ньому Зміїв вал. У казці „Буря-Богатырь — Иванъ-Коровій сынъ“ та в її варіанті „Иванъ Быковичъ“ те саме, що з змією в казці про Попялова, пороблено з змієювою матір'ю, що набрала вигляду свині, а в Івані Быковичі — з Ягабихою; імен ковалів не названо³⁾. В иншому варіанті ковалі запрягли свиню в плуг і проорали борозну до моря, де вона й загинула. В казці про Микиту — або Кирила-Кожом'яку — змієборець, умовившись „розмежуватися“ з змієм,

¹⁾ Романовъ. Білорусскій Сборникъ, ч. III, стор. 129.

²⁾ Чубинскій, т. II, № 69, стор. 256. Варіант — Чубинскій, т. I, стор. 210.

³⁾ Варіанти: „Иванъ-сучкинъ смѣхъ“ — Романовъ, ч. III, стор. 117 та „Машка-бѣлая рубашка“ — Сидовниковъ. Сказки и преданія Самарскаго края. Петерб., 1884.

оре на ньому, заводить у море й топить. Цього зміеборця не ототожнено ні з ковалем, ні з християнськими святими, хоч і виконує він такий самий подвиг, як і вони.

Коли приклади з весільних пісень можна ще порівнювати з замовляннями, а через них з церковним культом лікарів Кузьми й Дем'яна, то в тих-же-таки весільних піснях є вказівка на цілком іншу функцію цих осіб, яка розгортається в казкових сюжетах про Кузьму й Дем'яна-зміеборців. Кузьма-Дем'ян — коваль — ось новий образ, що, може, й не суперечить зовсім одвічному церковному образу, але в кожному разі вимагає, щоб його розглянути й дослідити окремо.

Щоб з'ясувати цей образ, очевидячки, треба порівняти матеріал про ролю ковалів — природних і надприродних — у фольклорі взагалі.

Відразу ж доводиться розглянути одне пояснення, що запрошується само й що, на перший погляд, може здатися вичерпним. Це — суголосність „кузнець-Кузьма“, причому вимова грецьких священників, очевидячки, підтримувала наслідок вимову „Кузьма“, а не „Косма“. Не викликає сумніву, що, щоб збереглася зазначена ситуація, цей суто-фонетичний момент має велику вагу. Але й обмежитися тільки тим, щоб його констатувати, не можна, бо не все у відповідних випадках розв'язує суголосність. Не кожен фольклорний коваль дістає ім'я Кузьми-Дем'яна, та й Кузьма-Дем'ян — є коваль своєрідний. „Коваль Кузьма-Дем'ян“ з'являється у фольклорних сюжетах тільки в певних функціях — а) охоронця шлюбу й б) переможця зміїв. В обох цих випадках специфічного для ковальства небагато, отже відповідні сюжетові мотиви найшвидше є відгуки якимось іншим, що їх цікаво й важливо простежити. Нас не може не цікавити сама ситуація „коваль Кузьма-Дем'ян“ та її доля в фольклорі, незалежно від тих фактів мовної психології, які цю ситуацію підтримали, а може первісно й викликали.

3.

Мітологічна школа досить легко розв'язувала проблему про те, звідки з'явився образ Кузьми-Дем'яна. По суті, вона й не була для тої школи проблемою новою. Коли з'ясовано, як Волоса заступив Улас, а Перуна — Ілля, то й Кузьму-Дем'яна, очевидячки, чекає те саме пояснення. Раз повстав культ Кузьми-Дем'яна, то свого часу в ідилічну добу земного раю, заселеного „простим людом“, що поетично споглядав природу, — повинен був існувати поганський еквівалент християнського святого: ще кілька аналогій, і буде доведено, що був „коваль-громовик“. „Подъ влияніемъ христіанства“ — так розв'язує питання Афанасьєв — „древнія язическія сказанія о мническомъ кузнецѣ-громовикѣ были перенесены у насъ на святаго Кузьму и Демьяна, въ которыхъ простолюдины наклонны видѣть одно лицо и которымъ приписываютъ они и побѣненіе зміѣя-тучи кузнечными молотами“¹⁾. Проте фактів, які-б свідчили,

¹⁾ Поэтическое воззрѣніе, стор. 464 й далі.

що „простий люд” справді вважає, буцім Кузьма й Дем'ян побили хмару ковальськими молотами, Афанасьєв не подає. З хмарою тут сталося ще одне непорозуміння. Змій-хмара, але й плуг, як тлумачить Афанасьєв, є не що инше, як хмара (на підставі, між иншим, подібності слів „пахать” и „пахнѹть”¹⁾), отже змія, запряженого в плуг, як у наведених казках, треба-б пояснити, як хмару, запряжену в хмару.

Поданий приклад — тільки зразок усіх очевидних помилок Афанасьєва та його однодумців. Ці помилки такі: по-перше намагання встановити для вірувань, що їх вивчають і навіть шукають, обов'язкові формальні рубрики (боги й богині), відтворюючи „руський Олімп”; по-друге, догматична тенденційність, що найменший натяк, який виправдує упереджену думку, визнає за довід безперечний, і, по-третє, брак гострої філологічної й історичної критики, тимчасом коли до справи притягається багато мов і пам'яток. В тій чи иншій мірі помилки ці можуть спокусити й не „мітолога”. Яка бо, справді, спокуслива річ, в інтересах стрункості викладу, виходити від образу руського дохристиянського Гефеста, до того розуміючи його так по-шкільному спрощено, як звичайно розуміють Гефеста грецького. Спокуса збільшується, коли трапляється нагода назвати ймення того шуканого бога. Ім'я Сварог, що його наводить Іпатський літопис, як тлумачення єгипетського імені Феоста або як паралелю до нього, — при одночасному існуванні „огня-сварожича”, можна вважати за достатнє, щоб назвати „руського Гефеста” — Сварогом.

Звідси, адалося-б, сам напрашувється висновок: Кузьма-Дем'ян є християнський псевдонім передхристиянського бога Сварога. Висновку цього, однак, не зробив Фамінцин, що Сварога визнає за бога, правда, південно-слов'янського, а не всеслов'янського, можливо, тому, що не цікавивсь Кузьмою-Дем'яном²⁾. Афанасьєва й Буслаєва (на початку діяльності) від такого висновку стримувало бажання наблизити Кузьму-Дем'яна до Перуна (див. розвідку Буслаєва „Памятники древне-русской духовной письменности”³⁾). А втім Буслаєв припускав, що існували й инші поганські боги, між ними Перун, які залися в новітніх образах Кузьми й Дем'яна.

До питання про Сварога ще доведеться повернути — тут ми згадали його, тільки як можливу гіпотезу, якої ніхто точно не сформулював та яка випливає з зіставлення думок. Від цієї гіпотези доведеться відмежуватися й підійти до вирішення проблеми з иншого боку.

Мітологічного значіння чудовних ковалів і коваля-охоронця шлюбу не можна встановити, не з'ясувавши культурно-побутової ролі ковалів. Наша путь повинна при тому бути „висхідною” — мовляв термінологією Веселовського — в відміну низхідній путі мітологічної школи, що починається від припущених богів: побутове пояснення тут аж ніяк не по-

¹⁾ Поэтическое воззрѣніе, стор. 555 й далі.

²⁾ Фаминцинъ, Божества древнихъ славянъ. Петербургъ 1884.

³⁾ Древне-русская народная литература и искусство, т. II, изд. 1861 г., стор. 107 і далі.

винно виключати мітологічного, бо й саму мітологію зведено буде до побуту, що у ній органічно продовжується й переломлюється.

Приклади з поетичних скарбниць сусідів можна буде брати, почасти як ілюстрації до культурно-психологічного процесу, який ми припускаємо. почасти тому, що умовно можна припускати впливи — найправдоподібніше (на підставі об'єктивних даних і внутрішньої близькості) з півночі — з боку фінів

4.

Немає сумніву, що ковалі відігравали видатну роль в умовах культури, більше-менше „первісної“. Під цим „більше або менше“ треба розуміти нечисленність, убогість або віддаленість торговельних і промислових центрів-міст, ринків. Маю на увазі, переважно, ранні часи дрібного виробництва кустарного типу, отже й спрощеного обміну; аста-новити тісніші хронологічні рамці в даному разі навряд чи можливо. В таких умовах хліборобська людність ведмежих закутків Білоруси, відмежованих навіть від примітивних культурних центрів драговинами непрохідних болот та безкраїми пущами — так само і в глушині великоруських рівнин — замикалася в тісне коло інтересів „своєї дзвіниці“ — якщо була ця дзвіниця, коли-ж ні, то й церква, віддалена десятками, ба й сотнями верстов від житла, сама заливалася в одну пляму з усіма харчовими й заморськими дивами. Безпосереднього впливу вона не мала — нітки впливу, не рвучись, ішли від тих, хто його справляв ще на прадіні: від тих, хто посідав надзвичайні знання і вміності, кого за те покірливо й забобонно шанували. Таку пошану віддавали ворожбитам, лікарям, шептунам, так само повинні були поважати й ковалів

Потвердження до такого саме значіння ковалів можна знайти чимало. Треба пам'ятати, що під іменням коваля розуміється не тільки „коваль“ у пізнішому значінні слова. Про те, що поняття „коваль“ і „золотар“ тотожні в руському й скандинавському первісному побуті, казав і Буслаєв¹⁾ — приклади, звичайно, загальновідомі трапляться й далі. Коваль первісної доби сполучав у собі і виробника речей потрібних для життя — хліборобського знаряддя — і виробника смертельної зброї, і одного з перших пластичних художників. Примітивна естетика не скоро відчула потребу в безкористовій естетиці — тому поруч з первісним співцем, танцюристом і грачем, ми довго не зустрінемо маляра. — думаємо так на підставі хоч-би казок, де він з'являється вже як маляр образів, „богомаз“. А втім існувала пластика утилітарна; в процесі розвитку вона, по-перше, не могла не стати естетичною, а по-друге й сама собою, як усяка творчість, не кожному приступна, легко викликала швидше наївний і пасивний захват, ніж задрість або бажання суперництва. Такими першими пластичними майстрами були, по-перше, тесля (також і столяр), по-друге, коваль. А втім їхня роль й вплив аж надто нерівноцінні.

¹⁾ Русская народная поэзия. I изд., статья: „Древне-славянская жизнь“, стор. 259.

Тесля — столяр — свій брат, кожен у міру сил може ним стати. Його праця — перед очима в усіх, його матеріал із сусіднього лісу — і повільне перетворення колод у балки й дошки, а балок і дощок у зруби й хати наряд чи могло дати багато поживи уяві й сприяти особливій славі будівника. Проте й це, до певної міри немудре, мистецтво дає стимул до звеличення майстра — і цьому майстрові первісна свідомість надає все-таки фантастичних обрисів. Правда, звеличення господаря-теслі в 25 руні Калевали має характер цілком побутовий, позбавлений ідеалізації:

Всі того з початку славають,
Хто поставив дім в блаті,
Із лісів його достачая,
Хто приніс колод наливних,
Хто приніс виюних коси,
Іх поставив в кращім місці,
Позбивав їх так майстерно,
Що велика хата вишла
І будинок що-найкращий.

Я маю на увазі не стільки наведене й подібні до нього величання, скільки відомий казково-блудний мотив про чудовне збудування — іноді за одну ніч — палаців і теремів. Прикладів не наводжу, бо вони всім відомі. Чудовне оздоблення терему Солов'я Будимировича місяцем, сонцем і зорями може мати в основі ту саму ідеалізацію теслярського майстерства. Казкова будова в цьому розумінні — природний символ майстерної будови реального дому¹⁾. Цим він трохи не зменшується цінність зіставлень і здогадів, що їх подали Веселовський, Халанський та Потебня і що з додатковими прикладами звів до купи А. М. Лобода в своїй книзі: „Русскія быльи о сватовствѣ“, але всім зближенням і з величаннями колядок, і з загальною весільною символікою, і з даними історії архітектури можна надати цілком нового освітлення, коли виходити з ідеалізації будівника. З такого погляду ми розглянемо й ролі ковалів у поезії²⁾. Прецедент методологічного підходу, подібного

¹⁾ Може з'явиться сумнів, чи маємо ми право казкову будову будинків, палаців, то-що, зводити до ідеалізації ремесла: адже в такій казковій будові власне стираються ремісничі ознаки, чуда творяться не працею, а чарами. Такий сумнів може повстати, коли втрачено проміжну ланку — оповідання про чудовну працю ремісників. Проте в казках ці проміжні ланки трапляються, наприклад: „Когда настало время, онъ (Иванъ-добрый молодецъ) всталъ, вышелъ на крылечко и свистнулъ въ колечко: изъ двѣнадцати царствъ, изъ двѣнадцати государствъ съѣзжаются каменщики и плотники, кузнецы, столяры, маляры и шекотуръ! везите всякаго матеріала и стройте мнѣ домъ и разныя палаты“. Далі так само будуються палац і скляний міст (Д. К. Зеленинъ, Великорусскія сказки Вятской губ. З. Р. Г. О., т. 42, № 117, стор. 370 й далі). Пор. ще у Афанасьєва казки „Иванъ-царевичъ и бѣлая Полянина“, № 96 та варіанти до неї — і „Морской царь и Василиса Премудрая“, № 125.

²⁾ Цікава колядка з Шейнкової збірки, де у будові (чудовної церкви) беруть участь ковалі: „Устаньте, кузали, куйте тыпоры, куйте тыпоры, рубите церковьку...“ (Матеріали... I, стор. 62). Навішши цю колядку, Н. Коробка зауважив, що „кузнецы, стротели церкви-неба, приводятъ насъ къ цѣлому ряду параллелей“, що „вѣрованія другихъ народовъ опредѣленно указываютъ на космогоническую роль кузнецовъ“ і, агадавши між иншим

од допіру зазначеного, можна бачити в словах Потебні — як-раз з приводу тих пісень, де відбулося величання коваля: „Такъ какъ для меня несомнѣнно существованіе величальнаго пріема, состоящаго въ постановкѣ величаемаго дѣйствительнаго лица въ обстановку лица мифическаго, то я не считаю слишкомъ смѣлымъ отождествленіе этого небеснаго кузнеца (мова мовиться за коваля латиських пісень) съ тѣмъ, который въ колядкахъ кусть невістѣ вѣнокъ и поясъ“¹⁾. Але Потебня йде (мовляя термінологією Веселовського) шляхом „нахідним“. Центр ваги для нього — в наявності саме цієї мітичної особи, що проєкцією її в реальності можуть бути ті або інші поодинокі люди. Потебня вбачає „величальные пріемы“ там, де можна побачити щось розвиненіше й закономірніше: процес ідеалізації реального факту, що розвивається з сталого величання не поодиноких людей, а цілих категорій.

Із прикладів, як ідеалізовано теслярство, можна навіть аргіогі зробити висновок, що до ковалів первісна свідомість повинна ставитися з побожністю ніяк не меншою, а чудуванням не менше забобонним. Надзвичайна бо й таємнича сама обстановка, що серед неї працює коваль: темна кузня, полум'я, що роздмухується в ведичезному горні, удари велетенськими молотами по металю — розпеченому, що, наче-б з майстрової волі, мінє свій колір і форму, сами метали, що їх не бачимо щоденно, як матеріял теслярський, та що здобувають їх, як кажуть люди, в далеких краях, здобувають з-під землі, де, — це ж усі знають — панує нечиста сила (у німецьких казках гірники — надприродні карлики); самий майстер, що не боїться ні вогню, ні розпеченого металю, навпаки, то живе в приязні з вогнем, то втишує гаряче залізо холодною водою, нарешті самий вигляд майстра, замазаного чорним²⁾ — усе це легко ароджувало забобонні думки.

Такі забобони міг підтримувати й культ вогню, притаманний усякій первісній свідомості більше, ніж будь-які інші культи. Сама властивість огню рухатися спонукала думотворити його. „Огню менѣе, чѣмъ другимъ явленіямъ природы, требовалось подставное лицо — полубогъ или богъ“³⁾. Як гадають якути, мову вогню розуміє тільки шаман або мала дитина. За такого „тѣмущаго“ могли вважати й особу, до вогню безпосередньо близьку, коваля; недурно в Тамбовській губернії є прикмети, що блискавка не підпалює кузні, очевидно тому, „что кузнецы находятся въ близкомъ отношеніи съ огнемъ (и желѣзомъ, ннѣющимъ

і Кузьму-Дем'яна, справедливо зазначив, що „некоторые образцы русской поэзии намекают на существованіе подобныхъ вѣрованій и у насъ“ („Образъ птицы, творящей міръ“, „Извѣстія О. Р. Яа. и Слов.“, 1910, № 1, стор. 139 й далі).

¹⁾ Объясненія налорусскихъ и средннхъ народныхъ пѣсень, т. II, стор. 470.

²⁾ Пор. у примітках до „Украинскихъ мелодій“ Н. Марквича — М. 1831. „Въ черной сажи кузнецъ и въ кожаной обгорѣлой запови не менѣе колдунъ, когда огромнымъ молотомъ стучитъ по наковальнѣ... когда изъ подъ молота является коса блестящая и серпъ съ своими зазубринами“.

³⁾ Вѣра Харузина, Къ вопросу о почитаніи огня. Этн. Обзор., 1906, №№ 3—4.

у большинства народов магическое значение)¹⁾. Тут до речі згадати, що підкова — щаслива прикмета (правда, пояснюють це й по-инакшому)²⁾ та що араби обороняються проти смерців, вигукуючи слово „залізо“³⁾. „На основанні аналогічних мотивів кузнеці у африканських народів то пользуються особим уваженієм, то подвергаются общему презрѣнію“⁴⁾.

Про приятелювання людини з вогнем є дуже цікава черемиська казка. Огонь, що мав образ „білої людини“, не тільки допоміг мужикові висушити дрова, не тільки навчив його пекти й варити, не тільки нагодував його в своїй хаті обідом, ба й пішов жити до нього в піч, і відтоді вони „один на одного працюють“ і живуть у довічній приязні⁵⁾. Очевидячки, в такій парі, де „один на одного працює“, могли з неменшим правом жити — вогонь і коваль.

Культ вогню дожив до нашого часу. В Літинському повіті „всякая хозяйка обращается съ огнемъ осторожно, заметааетъ его чистой метелкой, креститъ его, иногда ставитъ въ печь на ночь горшокъ съ водой, чтобы онъ имѣлъ что ѣсть и пить“. У Галичині верховинці-гуцули, розпалюючи ватру в полонинах, падають перед нею навколішки⁶⁾. Чубинський подає такі слова: „Ми шануем огонь як Бога, він наш дорогий гість“⁷⁾.

Про віру в очисну силу вогню — скажемо далі. Поки що ясно, що культ огню повинен був вирізняти коваля з-поміж інших ремісників і зміцнювати побожне ставлення до його творчості й до нього самого, одне слово, впливати на творчу уяву, як діє підсвілювач, коли виявляють чутливу платівку: образи повинні були пояснювати, стати „контрастнішими“; коли тесля — як виявляється, в наслідок ідеалізації — може абдувати за ніч чудозний терем, — коваль dokonує більшого, він може викувати чисто все.

Тут процес ідеалізації можна припустити такий: спочатку ковалеві приписують особливу мистецьке або вигадливе кування тих речей, що виходять із кузень: знаряддя, зброї, оздоб. Цим речам надають чудесних прикмет, вони стають власністю чудовних людей, надлюдей, „півбогів“, богів — у всякому розумінні цих слів, що їх справжнього значіння ще не можна вважати за цілком усталене. Сама ковальська праця так

¹⁾ Вѣра Харузина, Къ вопросу о почитаніи огня. Этн. Обзор., 1906, №№ 3—4. Тамбовська прикмета за книгою Бримова „Народная с.-хаз. мудрость въ пословицахъ, поговоркахъ и примѣтахъ“, т. IV, № 1905.

²⁾ Культъ коней. Дня. Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія.

³⁾ Гериссъ, Первобытная исторія челоѣчества. Русск. переводъ подъ ред. Гуревича. № 1904, стор. 61.

⁴⁾ Там-же-таки. Останни заперечує Андре (Ethnographische Parallelen und Vergleiche, № 1878).

⁵⁾ Изв. О-ва Археологій, исторія и этнографія при Казанскомъ университетѣ, 1900, т. XVI, к. 2, стор. 189—190.

⁶⁾ Сумцовъ, Культурныя переживанія. Останни з Головацького, I, стор. 699.

⁷⁾ Чубинскій, т. I, стор. 44—45.

само легко ідеалізується, як праця, що не вимагає від творця цих чудес жадних трудових зусиль:

Сам коваль той Ільмарінен,
Той кувач одлічний, майстро,
Він нагнувся подивившись,
Що на дні жаркому в горні,
Що із полум'я там вийшло.
Лук із полум'я з'явився,
Золотий сріблосічний.

Тільки тоді починається сама робота: „витяга з вогню метал прекрасний і, поклавши на ковада, б'є його, щоб став він м'якший“ — очевидна мішанина звеличальної фантастики з реальним побутом. Дальший ступінь: з того самого матеріалу, з металю, виковуються всякі-можливі речі, не мертві тільки, ба й живі: тварини та люди. Так повстають перекази про кування залізного коня¹⁾, золотих кучерів²⁾ і кабана з золотою щитиною в скандинавському епосі, жінки з срібла й золота (Ільмаріненова дружина, що вийшла з горна, правда живою не стала)³⁾ і залізного війська⁴⁾.

Останній приклад — з якутської казки, що подає Веселовський за Верхониською збіркою Худякова — найцікавіший, бо тут прикмети чудовного коваля перенесено на героя нашого історичного епосу — Ілля. Поспішаючи на допомогу до Альоші, що б'ється з залізним і вогненным військом „Місяця-князя“, Ілля бачить, як „семь дюжих кузнецовъ куютъ громадными молотами и пиять громадными пилами раскаленное желѣзо и, какъ только динуть пилой или ударять молотомъ по желѣзу — такъ оттуда пять-шесть желѣзныхъ челонѣкъ выпрыгнуть — бѣгутъ впередъ; Илья однимъ взмахомъ отрубилъ головы кузнецамъ, и какъ ударилъ самъ молотомъ по наковальѣ, то точно: оиъ людей желѣзныхъ ковать можетъ“. Подібне діється в казці про Аркія Аркієвича та Івана-царевича⁵⁾: тут Аркієві вороги доповнюють своє військо в трьох кузнях — в одній кують салдатів, в другій — офіцерів, у третій — генералів. Іван-царевич спиняє кування словами: „Богъ помоуъ кузнецамъ, добрымъ молодцамъ, желѣзо ковать, а не солдатъ“⁶⁾.

¹⁾ „Буря-богатырь Иванъ-коровій сынъ“ в зб. Афанасьєва, пор. „Василій-сукнинъ сынъ“ в зб. Б. та Ю. Соколових і приклади, наведені нижче.

²⁾ Веселовскій, Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ, XI, стор. 110.

³⁾ Калевала, руна 37. Пор. міт про Гефеста, що викував із золота двох дівчат — жінки, бо він ходив, спираючись на них.

⁴⁾ Разысканія — XXII. ⁵⁾ Онучковъ, цитов. зб., № 297.

⁶⁾ До прикладу кування людей: Веселовскій подає з книги Рамсі легенду Конго: негра викувала невідома людина, що спустився з неба; змурувавши піч, вона поклала туди статую, що зробила з землі; почала гартувати — перший вийшов чорний муриш, другу статую розпечено до жовтого — вийшов прабатько мулатів, третю — до білого; хоч тут і говориться про кування, але, як видно з усього, це переказне оповідання — приклад ідеалізації ганчарського, а не ковальського майстерства. У німецькій казці „Eisenhans“ коваль, коли попротала його неспідня жінка, викував дитину (див. примітку до казки 89 у Афанасьєва).

Звичайно, важко сказати напевне, як саме розвивалися ці фантастичні образи: чи без ніякого ладу, чи хоч трохи послідовно, але деяке світло на цей процес міг-би навести зазначений попереду образ залізного коня, що його викували ковалі для Івана-коров'ячого сина: чи з образу коваля, який працює, підковуючи коня, не міг повстати образ кування самого коня — допомогти цьому міг і вислів „кувати коня“ в значінні „підковувати“. Ще важче встановити бодай приблизну хронологізацію психологічного процесу, що перетворив цього міта на поетичний образ, і обидві ці категорії, як тут, так і в дальшому викладі, ми мимоволі не розмежовуємо цілком.

Той, хто може кувати тварин і людей, той справді може все: так повстає образ коваля, що викував небо з криці, а сонце, місяць й зорі — з золота та срібла. Так розвинувся культ коваля, особливо в фінському епосі. Дарма що у Ленротівських варіантах Калевали про Ільмарінена, як кувача неба, говорить не виразно¹⁾ і всупереч оповіданню руни I-ої, де небо повстало з жовтої шкаралупи, дарма що в 49-тій руни Ільмаріненіві спроби викувати сонце й місяць такі самі невдачі, як і кування жінки — Веселовський відбудовує²⁾ первісний космогонічний міт про Ільмарінена-деміурга, подаючи для порівняння й естонський міт, де „Ільмариненъ выковалъ изъ стали и распростеръ надъ землею сводъ неба, прикрѣпивъ къ нему свѣтлыя звѣзды и мѣсяць, и солнце, взятое изъ покоя *Valpa iss'ym*, устроивъ его механизмъ такъ, что оно подымалось и опускалось“.

Тут варто уваги, що чудовний коваль разом є і чудовний механік. Образ кувача неба й небесних світил відомий був і індусам (коваль *Tvashti*), і грекам, і литовцям. Гефест поприбивав до неба зорі й світила (він-же викував золоті трони для богів, а для себе — двох дівчат, вдихнув у їх душу та й ходив, спираючись на них). Про небесного коваля литовських вірувань Переяславо-Суздальський літопис розповідає:

„Сию прелесть Совій въведе въ ню, иж приносити жрътву сквернымъ богомъ Андаеві и Перкоунови, рекше грому и Жвороунѣ, рекше Соуцѣ и Телявели и съ коуанею, сковавше емоу солнце яко свѣтити по земли и възвергъше емоу на небо солнце...“³⁾

Афанасьєв, не зазначаючи докладно джерел, так само наводить литовські перекази, що за ними небесний кувач кує щит-сонце, серп-місяць, меч-блискавку й лук-веселку⁴⁾.

Ще дальший ступінь (звичайно, психологічний, а не хронологічний): всемогутність коваля сягає того, що для кування йому вже непотрібний

¹⁾ Ільмарінена пошлю я,
Мудрий він кувач і вмілий,
Адже викував він небо.

²⁾ Размежанія, XI, стор. 97—116.

³⁾ Цитую за Фарфоровським. Источники русской истории, т. I, стор. 223.

⁴⁾ Поэтические плазвѣнія, I, стор. 279—282.

звичайний матеріал звичайних ковалів — він, майстер-чудодій, кує не тільки з металю, а й з самого вогню, та й з чого захоче. Тут слово „кувати“ вже ніби втрачає свій первісний зміст і значить просто „творити“, але зв'язується з наведеними раніш прикладами — прикметами коваля, що їх надається творцеві — немов за інерцією: показова тут сама ця інерція, бо вона свідчить, яку велику має вагу образ, що виявив стільки сталости. Належні сюди приклади знаходимо теж у фінському епосі. На цьому ступені — Ільмарінен виковує вогненного коня й огненного орла з залізними пальцями й сталевими пазурями. Сюди ж належить міт вогулів, за яким, Нумі, коли творив останнє покоління людей, звелів, щоб два небесних ковалі кували штабу з заліза, а два теслі стругали дерев'яну. Із іскор і стружок повставали люди. (Про теслів агадаймо сказане раніш). Нарешті — найчудовніший подвиг Ільмаріненат: з лебединого пір'я, молока дійної корови, овечої вовни й ячменю кує він Сампо — чудовного млина на борошно, сіль і гроші¹⁾. Самий процес кування ні трохи не відрізняється від усякого иншого кування: чудесні матеріали кидають у горно, роздувають міх: цим і обмежується — правда, важка — трьохденна праця слуг (не самого коваля). Як і тоді, коли кує жінку, сам кувач не знає, що покаже йому горно. Тільки на третій день „на пылавшемъ днѣ горнила“ з'явився Сампо, і тільки тепер, за законом того змішування, яке ми бачили в переказі про кування жінки — починається ковальська робота над уже повсталим Сампо. Міт про кування Сампо, — як тлумачить його Веселовський, щільно прилягає до основного космогонічного міту Калевали. Той самий Деміург-Ільмарінен, що створив твердь з її світилами, творить і земні блага, бо Сампо це символ природньої видатності й родючости. Таке тлумачення, якщо його прийняти, показує, що в процесі поширення космогонічного міту еволюціонують і супутні йому образи чудесного кування: при первісній будові світу — небо й світила куються з металю — при дальшому урядженні його — життєва скарбниця кується сльиво з нічого.

5.

На цьому ступені — чудесного кування речей з нічого — ми поки що спинимося.

Процес, розвиток якого ми спостерегаємо, тепер ясний: від звеличання ковалів ми прийшли до їх обожування. Майстер, що з золота, заліза, вогню, пір'я й зерна може викувати тварин, людей і небо з світилами, такий майстер — бог, а що значив у первісній свідомості бог? — істоту, багато дужчу й майстернішу, ніж люди, яких бачимо що-дня; істоту, яка може зробити те, чого людина звичайно зробити не може. Та й годі? У нас нема даних припускати більше: наприклад, припису-

¹⁾ Тільки гроші, що їх так або инакше творить коваль, зв'язують це казкове кування з звичайною ковальською роботою над металами. В одній великоруській дитячій пісеньці „Кузьма диважки кує“ (Шейнц, Великорусск. 68).

вати поганським богам атрибути християнського Бога. Тимчасом, несвідомо це часто робиться: цією, врослою в глибоку свідомість звичкою пояснюється іперте намагання мітологів накинати поганам образи небесних богів. Свого часу цей образ (Бог перебував на небі), певне, нав'язали християнству позахристиянські вірування, але він до того глибоко вріс у тіло християнства, що церковна догматика мусіла витратити чимало зусиль, щоб хоч як-небудь виправдати його існування. Так, але обов'язковою для всіх вірувань подібна концепція стати не могла! Наприклад, грецькі вірування небесного бога не знали; найрозвиненіші грецькі релігії дійшли тільки до Олімпу — тобто до земного, хоч і високого, житла богів. При цьому Гіфест — живе й кує у кратерах вулканів. Фінська мітологія знала небесного бога Укко, а решта богів і „півбогів“ (за шкільною термінологією) ходять по землі — між ними й кувач Ільмарінен, що створив небо й небесні світила.

Правда, небесного коваля зустрічаємо в латиській пісні, яку цитую за книгою Потебні¹⁾:

Кузнецъ куєть на небѣ,
угольє сыплется въ Дамну;
Божьему сыну куєть онъ поясъ,
солнцовой дочери вѣночекъ.

Важко встановити точне значіння образу з однієї цитати, ще обережніше треба поставитися до вислову, якого вживає Афанасьєв — „небесный коваль литовской поэзии“. В кожному разі, коли й припустимо в латиській поезії небесного коваля — нема підстав оселяти на небі ковалів інших народів тільки тому, що їм надано божистих прикмет²⁾. Отже, вивчаючи далі образ „руського коваля“, треба зрестися упереднього бажання за всяку ціну бачити в ньому божество небесне.

Ми встановили присутній момент, спільний різним культурам — надання ковалям надприродних прикмет, обожування ковалів і розвинуту на ґрунті того обожування систему релігійних образів. Звідси висновок: у первісній свідомості коваль є бог. Озираючи образи руських казкових ковалів, ми бачимо одну рису, для з'ясування цього образу дуже важливу: казковий коваль завжди бере участь у боротьбі добрих і лихих сил (доброго бога з лим богом), причому іноді він — добрий бог, іноді — лихий, іноді — чорт, іноді — переможець чорта: „нейтральних“ ковалів у казках сліве не бачимо.

Ось приклади: у казці „безногий и слѣпой богатырь“ зустрічаємо ковалів-мучителів³⁾: десять із них тримають обчепьками за бороду нещасного старого, а сорок інших б'ють його молотами по боках — ніби-то за борги. Казковий герой визволяє старого, і він раптом щезає з очей.

¹⁾ Объясненія, II, стор. 470.

²⁾ В хорутанській казці (Буслаевъ, Русская народная поэзія, I вид., стор. 338) — зустрічаємо старого кувача — з цілком божистими прикметами — але живе він на землі, де й допомагає герояві в його подвигах.

³⁾ Афанасьевъ, Сказка 116—5.

Ковалі пояснюють — „це чаклун“. Але виявляється, що той чаклун — добрий геній: в подяку за поратunek, він дарує героєві шапку-невидимку. Ковалі, за його словами, мучили його трицять років. В основі цієї казки треба бачити вірування психологічно-предковичне, а, може, й хронологічно давнє: вірування в боротьбу богів (в усій поганській споконвічності цього поняття) — в даному разі чаклун виявив себе для героя добрим богом, в інших випадках, можливо, він був би лихим чаклуном. Ковалі ж у цій казці — напевне лихі кувачі-мучителі. Тут їх не названо бісами, не прирівняно просто до чортів, але крізь загальні обриси лихої надприродної істоти вже виражають деякі ознаки церковно-християнського біса. В інших казках коваль просто виступає в образі чорта.

Так у легенді „Пустынникъ и дьяволъ“¹⁾ чорт ставить перед пустельницькою келією кузню й перетворює в горні старих на молодих — переробив і самого пустельника²⁾.

Те саме чудо діє чорт-коваль у визначній казці „Кузнецъ и чортъ“ відомій у численних варіантах. Старий коваль побачив у церкві образ страшного суду та й замовив маляреві, щоб намалював такого самого чорта в своїй кузні. „Взгляньте на чорта и скажете: „здорово, земляк!““, а тоді розпалить у горні вогонь і береться до роботи. Коваль і чорт жили в злагоді. Але коваль помер, а його син, навпаки, почав стукати чорта молотом по голові й плювати йому межі очі. Щоб помститися, чорт став за підмайстра до коваля і якимсь, коли господаря не було вдома, переробив чинюсь стару на молоду. Чоловікові її теж заманулося перекуватись (sic) і він удався до коваля, та коваль не потрапив це зробити. Чорт допоміг йому, поставивши умову замиритися, і тільки тим уратував коваля від смерті³⁾.

¹⁾ Афанасьевъ, Народныя русскія легенды.

²⁾ У варіанті, наведеному в книзі Зеленина (Волжскіе сказки Вятской губерніи, стор. 283) — пустельникъ зняком хреста руйнує всю кузню, як чортячу ману.

³⁾ Афанасьевъ, Народныя русскія легенды, № 31. Пор. варіант у збірнику Зеленина (цитов. збірка, стор. 148—150): коваль „держалъ въ кузницѣ во своѣй иконѣ — Божьей обликъ, и картину дьявола, Богу помѣлнчча, а... дьяволу поклонниччя; насмѣхался надъ бѣсомъ“. Далі — як у Афанасьєва, а кінець інший: коваль за те, що нещиро „перекувывав“ старих, заславо етапом. Зустрівши його на дорозі, чорт дає таку науку: „Богу-ту молись, да и дьявола-та не гнѣви“.

У варіанті В. М. Перетца (Дережня Будогоща и ея преданія, Живая Старина, 1894, № 1) чорт, помітившись, так і не замиривсь з ковалем; ще трагічніший кінець подає варіант Садовнікова, де чортеня, ставши до коваля, перекувало приїжджого диявола, але з іншим дияволом коваль не впорався, і чорти втопили його в воді (цитов. зб. № 81). У варіанті Чубинського коваля провчали Господь, Петро й Павло, що прийшли в образі трьох діда: варіант цікавий тим, що тут старий дослівно перекувується: „казав положить їх на ковадлі і ну дуть молотами“. Пор. Шейнъ, Матеріали, II, стор. 144; Зеленинъ, Пермскія сказки, № 50, Сборн. II отд. Акад. Н., т. 57, стор. 144—145; Ровинскій, Русскія народныя картинки, т. III, стор. 440, також німецькі, норвезькі й грузинські паралелі — в примітках до названої розвідки В. М. Перетца. У повній згоді з образами казкової демонології — російської та української — хоч і в своєрідному їх сполученні — зустрічаємо мотиви того самого сюжету в Гоголевому оповіданні „Ночь передъ Рождествомъ“, де побожний коваль-мелер все-таки переміг чорта.

Цього чорта, очевидно, утворено під християнським церковним впливом: сама казка дає натяк на його походження — від образу страшного суду¹⁾. Але церковну символіку підготовляли, жили й підтримували ті позахристиянські уявлення, що за них уже була мова: коваль, що живе у злагоді з чортом, чорт, що брав на себе подобу коваля — усе це наслідок забобонних вражень, які лишила в первісній психіці незрозуміла — фантастична околом, обстановою й наслідками — ковалева праця²⁾. Не треба забувати, що й самий образ чорта в тому вигляді, як він склався і живе досі в примітивній психіці, є образ позахристиянський: отже, в казці ми спостерегаємо, як зустрілися й сплелися двоє позахристиянських образів. За близькість коваля й чорта промовляє приказка, що подає А. Коринфський: „умудряєть Богъ слѣпца, а чортъ кузнеца“³⁾. В. М. Перетц у названій попереді розвідці каже: „обозрѣвая сказочный матеріалъ, мы замѣчаемъ, что въ сказкахъ любимое мѣсто чорта — кузнечная труба“. В середні віки, цехи зобов'язували коваля, коли той хотів зробитися майстром, записатися, що він не матиме зносин з дияволом⁴⁾. Звідси, певне, й уявлення, що ковалі — чакауні: „въ Малороссіи химеродникомъ называютъ колдуна, при чемъ чаще всего названіе это прилагается къ старимъ кузнецамъ“⁵⁾.

Образ лихого кувача може мати й інші підстави. Коваль кує не тільки корисні, ба й згубні речі — зброю. 9-та руна Калевали перекладе такий міт: лиха Хійсі, як попрохав її Ільмарінен, щоб принесла

¹⁾ Завважимо инше, що церковне мистецтво могло особливо сприяти тому, що образи коваля й чорта злилися, маючи чорта в огні, а то й біля печі; мін иншим, в апокрифічному Люцидаріусі в описній пекла є таке речення: „тамо же отъ жупельного огня искры якоже отъ кузнеца, кующа желѣзо“, Розд. 77 — В частині — Порфирьевъ, „Апокрифич. сказаніе о новозавѣтныхъ лицахъ“, стор. 466. Разом з образом пекла міг впливати і образ огненної печі, відомий і з мистецтва і з містерії про трьох юнаків.

²⁾ І інших ремісників забобонні люди уявляли собі инді, як співробітників нечистої сили. Д. К. Зеленин (Ватскія сказки, стор. 2) оповідає, що один казкар Г. А. Вирубов — грамотій-самоуц і церковний чтець — вірив, буцім „платники могутъ пускать въ построенный ими домъ „мангалку“ (прижиди), для чего, между прочимъ, кладутъ подъ закладное бревно дома фигуру человека, карисованнаго кровью, онъ увѣрилъ меня, что если печники закладутъ въ печной шестокъ при битъи печи „негнанну бубнову ираю“, то ітъмь самими пускать въ домъ згоалку, т. е. бабы въ отомъ домѣ, угощая гостей, будутъ „сеголятся“. В. Харузіна між питаннями для збирачів ставить і таке: „не существуетъ ли вѣрованіе, что злой платникъ можетъ при постройкѣ дома обречь его пожару?“ (Этн. Обзоріе, 1906, № 4). Очевидно, людина, що думав примітивно, почував себе в повній владі всіх, хто має ті чи інші знання та змст. До них належать „знающій мельникъ, строитель плотинъ, пѣсчаникъ, почитаемые малороссійскимъ простолюдіемъ за знахорей и колдуновъ“. Див., напр. П. Байскай (О. Сомовъ). Сказки о кладахъ. Невскій альманахъ, 1830, стор. 77. Отож психологічно цілком переконує оповідання Чехова „Сапожники и нечистая сила“, де швець, зирнувши одним оком на незрозумілу йому роботу піротехника, вирішив, що це не хто, як чорт.

³⁾ Народная Русь, стор. 46.

⁴⁾ В. Лермантовъ, Кузнечное мастерство, Энциклопедическій словарь Брокгауза-Ефрона, изд. 1895, том XVI-а.

⁵⁾ Н. Сумцовъ, Культурныя пережитки, 109 (циганка-ворожка).

Йому меду для першого стопу в його першій кузні, принесла йому замість меду — отрути, і загартоване в тій отруті „алим зробилося залізо... без оццеди ріже брата“ і т. н. Звідси від згубних речей, що виходять із кузень, уявління про те, що все лихе, всю „злую плоть“ викував лихий кувач. Приклади до цього подає Веселовський у своїй розвідці „Дуалистическія повѣрія о мірозданіи“.

В алтайській легенді лихий дух Ерлік, — за Божим дозволом, кує собі людей-підданців. Але з-під його молота замість людей вискакують: жаба, гадюка, ведмідь, кабан, верблюд і демони. Коли Господь повкидав у горню всеїнше його знаряддя — з міху вийшла жінка, з штаби й молота — чоловік, але Бог не дозволив цій лихій плоти жити в образі людей та й обернув жінку на ні до чого не здатну чаплю, а чоловіка — в шкідливого пацюка¹⁾.

Ковалів, як нечисту силу, знаходимо і в білоруській казці „Царь Василь“²⁾, з сюжетом, близьким до казки про Аркія Аркієвича з збірки Ончукова. Цар Василь у підземеллі бачить кузню: „удоль три вярсты, полярек повторы. Улезаець ень у кузницю, ажю тамь кывалевь нясчотно. Што раз стукнець молотомь обь кувадало, то солдаты, што стукнець, то солдаты. Ень у нихь спрашиваець: хто нась ставиявь, нячистая сила? А яны отказуваюць: ня ты нась поставишь, ня ты нась и знимешь. Тоды ень узявь свой мечь-самосекь, збивь, скомлоцивь усихь чисто, кузницю спаливь і понель адувь“.

В алтайській легенді чортового супротивника просто названо богом: поруч із лихим кувачем-чортом — добрий кувач-бог. Доброго ковалів і його змагання, ба й боротьбу з нечистою силою зустрічаємо в багатьох казкових сюжетах. Часом це — дрібна нечисть, що траплялася нам у казках: спритні проїдисвіти, з рисами, що скидаються на образи церковного малярства, або певніше стоять у гармонії з ними: коваль, що раніше жив з ними у згоді, чи сам терпів від їхнього лукавства, тепер підноситься над ними. У норвезьких казках хлопчик заманив чорта в горіх і несе цей горіх до ковалів, щоб той розколов; в иншій казці коваль сам заманив чорта в калитку та й став гамселити молотами, вимучив чорта й иншими різними штуками, посварився з чортом, і чорт не пустив його до пекла.

В російських варіаціях цієї казки коваль заступає москаль, а чорта — смерть, але й жартуючи москаль із смертю (заманюючи смерть у ріжок, у торбу) він закінчує все тими самими ударами ковальських молотів по торбі³⁾, і коваль і москаль — обидва перемагають чорта, до того ж російського салдата так само, як і норвезького ковалів, чорти виживають із пекла⁴⁾.

¹⁾ Подібний сюжет розроблено в „Légendes des siècles“ V. Hugo, де діяв і Бог — ковалі-суперники, але діяв з матеріалу, що дав йому Бог, зутарен був викувати тільки сарану, а Бог із павука сотворив сонце. ²⁾ Романовъ, т. III, № 14.

³⁾ Як тлумачить Афанасьєв, торба — змій; ковальська робота, звичайно, гроза.

⁴⁾ Афанасьєв, Народныя русскія легенды, № 16. Пор. також казку в збірці Б. і Ю. Соколових, стор. 68: москаль переміг чортів, закинув у торбу сатану, що повернувся у кішку — і забив на смерть у кузні.

Мотив ковалевої перемоги над чортом трапляється в чотирьох головних варіаціях:

- 1) коваль б'є чорта молотом по ковадлу,
- 2) коваль приковує чорта,
- 3) коваль підковує чорта (або відьму),
- 4) коваль виколює чортові очі.

Дві перші варіації близько зв'язані. Оповідання про коваля, вигнаного з пекла за те, що він побив чорта молотом, зводяться до апокрифічної Никодимової Євангелії, де так само вигнано було Соломона, який налякав пекло словами, що за ним прийде Христос; Христос-же скував диявола¹⁾. До речі й Соломон у деяких легендах і казках виступає, як коваль: у білоруській казці „Таратурка“ коваль Соломон заступає Кузьму-Дем'яна в сюжеті про перековування змії²⁾.

Зв'язок між сюжетами про побивання й приковування чорта наочно виявляється в грузинських і вірменських обрядових ударах ковалів молотом по ковадлу в певний день: ці удари мають закріпити кайдани, накладені на демонічного героя (Амірана у грузинів, Артевадза у вірмен, Шидара у вірмен перських). Ці приклади, взяті з книг Хаханова й Вє. Міллера, наводить Н. М. Мендельсон, щоб пояснити російське повір'я: св. Касян б'є диявола молотом, припиняючи це 29 лютого, або навпаки диявіл б'є Касяна, даючи йому відпочинок 29 лютого³⁾. Цей приклад — відзначна паралель до двоїстого міту про перемогу чорта над ковалем і коваля над чортом. Молот у руці св. Касяна — єдиний натяк на втрачений міт про цього святого коваля — і Н. М. Мендельсон робить цілком слушне зауваження: „будущему исследователю преданий о Касьянѣ, вѣроятно, придется, привлечъ св. Никиту, поборающаго дьявола⁴⁾, а также св. Косму и Даміана для объясненія мотива о Касьянѣ молотобойцѣ“. Німецьку паралель до обрядових ударів і святого переможця над чортом знаходимо у Афанасьєва. Це св. Михайло (не коваль, як і св. Микита), що тримає чорта в пеклі на ланцюгу; в день-же св. Михайла ковалі тричі б'ють по ковадлу; те саме у чехів — „aby prituřili retězy čertovy“⁵⁾.

Третя варіація — про підковування нечистої сили — в російських казках. У Зеленіна⁶⁾ ковалі підковують відьму, що перевернулася в кобилу, а в орловській казці „Полковникъ и вѣдьма“, що подає А. Іванов,

¹⁾ Відгук у „Пропавшей грамотѣ“ Гоголя, можливо, через посередництво українських інтермедій. Див. В. Розовъ, Традиционные типы малорусскаго театра 17—18 вв. и юношескія повѣсти Гоголя. „Памяти Гоголя“, К. 1911.

²⁾ Е. Рочановъ, в. VI № 29.

³⁾ Чи повір'ямъ о св. Касьянѣ. Этн. Обзор. 1897, № 1. Безпосередній зв'язок, що його має на думці автор, між обрядовими ударами й биттям картини в класі про коваля й чорта, здається мені, сумнівний: патрійні удари тям і тут нічого не доводять, бо три — звичайне в казках епічне число.

⁴⁾ Тихонравовъ, Памятники отреченной литературы, II, стор. 112.

⁵⁾ Поэтические воззрѣнія, т. I.

⁶⁾ Вятскіе сказки, стор. 71.

підковується сама відьма¹⁾. Тут можна згадати й сербську приказку, що подає Афанасьєв — „знає навола на леду потковати“.

Нарешті, мотив виколювання очей — безперечний відгук переказу про Поліфема — знаходимо в білоруській казці „Куваль б'дм искав“, де коваль не тільки осліпив і побив чорта, ба й прикував його до мосту²⁾ — і в українській „Про коваля і бабу-людодку“, ще ближчій до Одисеї (коваль ховається між баранами): ця казка почасти пояснює, чому місце Одисея заступив коваль: він пропонує людодці вставити око, що їй бракує („я, каже, коваль, я можу вставити друге око“)³⁾. І в сюжетах про коваля-чорта, і в сюжетах про коваля-переможця над чортом, лиху силу можна уявити і в образі могутнішому, ніж хитрун-нечистий. Там ми бачимо дужого, дарма що й невдалого, Ерліка алтайської легенди, тут — не менше небезпечних ворогів-змій руських казок і легенд. Ми вже згадували цих ковалів-змієборців — Микиту-кожом'яку, Бориса й Гліба, Кузьму й Дем'яна та безименних ковалів. Усе це — добрі кувачі, переможці лихих істот. І крайня напруга лиха, і втілення вищого добра — асоціюється все з тим самим образом коваля, що раз назапаси вразив первісну уяву.

Не треба бути прихильником „мітологічної школи“, щоб визнати, що в могутніх образах небесних змій — більше первісності — не об'язково хронологічної — проти тієї нечисти, що її обдурюють ковалі, москалі, часом і діти. Це — явище вимирання давнього світогляду насамперед, і відповідно до цього процесу — відміна сюжету. Страшна й величезна легенда знижується в цій еволюції до цікавої анекдоти про невдачу-біса, що його перемагає спритна людина.

„Християнізація“ являла собою не раптовий перелім, а повільне, проте неоворотне проточування і в індивідуальну і в масову психіку нового світогляду й нової мітологічної системи. На встановлений у нас парі образів — коваль-чорт і коваль-переможець чорта — християнізація одбилася дуже помітно. Християнські впливи надали особливого кольору образам бісів — як малих, так і великих: і чорт і змії мають паралелі в церковних уявленнях нечистої сили. Під християнськими впливами повстала й дальша відміна цієї пари символів: з'явилися коваль-ворог Христа і коваль-захисник Христа. Сюди належать легенди про кузання цвяхів для розп'яття і ланцюга для Христа. Грузинська легенда, яку наводить Веселовський⁴⁾, каже, що коли ковалеві замовлено було цвяхи на розп'яття, він не odmовивсь, а навіть викував два зайвих цвяхи: тому-то всіх ковалів досі вважають за грішників. Веселовський-же в різні часи⁵⁾ навів два варіанти однієї легенди про те, як купали

¹⁾ Етнограф. Обзоріе, 1900, № 4, стор. 93.

²⁾ Е. Романовъ, Вып. III, № 29, стор. 211.

³⁾ Чубинскій, т. II, № 21, стор. 85. Ю. Яворскій, Памятники славяно-русской народной словесности, в. I, № 54, стор. 150 й далі.

⁴⁾ Разысканія, XX, стор. 116.

⁵⁾ Ibidem, стор. 82, стор. 366.

ланцюга для Христа, — карельський і поліський. За карельським — воскреслий Христос увійшов в Ільмарінену кузню. Побачивши, що Ільмарінен кує ланцюг, і довідавшись, що в той ланцюг мають закувати Бога, Христос каже ковалеві, щоб поміряв ланцюг, і тільки-но коваль надів ланцюг на шию — Христос закріпив його на ковалеві, а кінці сховав у землю. Досі мучиться коваль під гробом Господнім — і все стукає молотом. Пригадавши, що Веселовський в Сатаніловому образі бачив не тільки представника темної, плотської сили, ба й творця всього, що існує, що він ілюстрував це твердження, між иншим, образом темрявої Похіюли, де сховано Сампо-скарб, який викував Ільмарінен та що поширений колись на Русі дуалізм він мав нахил уважати за фінський в основі, тільки підновлений богомільством, можна буде відтворити здогад, що його Веселовський не висловив просто, але підказав: Ільмарінен-Сатаніла, образ своєю історичною вагою рівносильний Антихристовому образу, що повстав на иншій стадії тієї самої еволюції; ковалеві під впливом церкви надано не тільки загально-демонічних, ба й виразно антихристиянських прикмет. У поліському варіанті тієї самої легенди¹⁾ все діється навпаки. Те саме, що в карельському оповіданні Христос учинив ковалеві, в поліській легенді коваль робить чортові. Чорт замовив ковалеві ланцюг, щоб закувати в нього Христа. Коваль каже нечистому, щоб випробував на собі, чи мідний ланцюг, і, закувавши йому шию, припинає до стовпа, та так і залишає. Повір'я, записане в Елатомському повіті, каже, що коваль odmовивсь дати чортові зброю для боротьби з Богом — і Бог дав зарік чортам не занепащати душі ковалів. За иншими переказами, коваль здобув прихильність Іллі, накувавши йому стріл.

Як подвійна ковалева роль в боротьбі добрих і лихих сил, так подвійне й уявлення того, звідки взялося ковальське ремесло та самий огонь: їх винахід приписується то Богові й святим, то дияволу. Чубинському відомі обидві версії²⁾, є й примирлива: чорти вигдали, а Христос і апостол Петро передали людям, ударивши палицею, запаленою від чортового багаття, об камінь (кремень), що й зберіг вогонь³⁾. Самого ковальського ремесла людина навчилася від чорта, хитрощами випитавши від нього секрет кування⁴⁾.

За циганським переказом⁵⁾, чортячий цар, щоб одлячити за те, що люди дали йому вогню (а сотворив його Бог!) сам навчив людей ковальського й швацького ремесла. Висновок — тільки для швацького: відтоді жінки, вбираючись, пильнують уподобатися чортові, — але напрохується й висновок про чортових друзів-ковалів. Інші перекази на-

¹⁾ Див. Кієвлянинь, 1886 р., № 44.

²⁾ Чубинський, т. I, стор. 45.

³⁾ Гнатюк. Галицько-руські народні легенди. Етногр. Зб. Наук. Т-ва ім. Шевченка, т. XII.

⁴⁾ Гринченко. Етнографич. матеріали, т. I, стор. 9.

⁵⁾ Етнографич. Огляд, 1893, № 1, с. 155.

зивають навчителем ковалів апостола Петра¹⁾, а винахідником першої коси й першого плуга (иногда й самого вогуя) — Соломона²⁾; він же викував залізну драбину й зійшов нею на небо, за ним янголи привели його друга — того коваля, що в нього він жив³⁾. У тій самій ролі винахідника плуга ми вже бачили Бориса й Гліба, Кузьму-Дем'яна. Уявлення як про демонічне, так і взагалі про божественне походження ковальського майстерства повстали за давньої давнини. В зв'язку з поданими прикладами й дальшими міркуваннями треба агадати й епізод з апокрифічного Енохового апокаліпсиса, правда, в давньо-руських списках цієї пам'ятки невідомий, — за ним янголи, що відступилися від Бога, „спустились на землю, соединились съ прекрасными дочерми земли и научили людей колдовствамъ и заклинаниямъ; одинъ же изъ вождей, Азазелъ, научилъ людей дѣлать мечи, щиты и щиты... и также научилъ ихъ разнымъ искусствамъ“.

Подвійне значіння всіх поданих прикладів, надто ж оповідання про Азазела-янгола, що став демоном — наводить на міркування про взаємини між уявленнями доброї й лихого божистої сили взагалі.

6.

Ми висловили здогад, що в основі мітів про ковалів — лежало обожування реальних ковалів на ґрунті марновірної перед ними побожності, забобинного преклонства перед їх майстерством. Але чи не випадає припустити двох рівнобіжних процесів — утворення двох різних мітів, отже, й двох мітичних осіб — доброї й злої ковали? Це припущення можна було б погодити з усім сказаним попереду, уявивши собі таку, більше-менше, путь: преклонство перед ковалем-художником, зачудування з надзвичайности його роботи, вдячність йому за викуване корисне знаряддя — хоч-би плуга й сохи — перетворює ковалів на добрих богів. З другого боку — темна обстановка ковальської роботи, дивовижність матеріалів, невідомих у щоденному побуті, похмурий вигляд майстра, смертельне знаряддя, що виходить з його кузні — усе це спонукало марновірну свідомість перетворювати ковалів на лихі божества, коваля взагалі — на лихого бога. До того ж і ставлення до самого вогуя, як до сили доброї змінюється на протилежне. Отже, психічний процес ми припускаємо такий: зіткнувшись у свідомості, два протилежних комплекси вражіння зроджують пару рівнобіжних уявлень. Усі прикмети доброї боги надаються першому ковалеві, а прикмети лихого — другому. Перший добрий кувач кує всяку добру плоть: творить небо з його світлами, творить добрих людей і корисні тварини, перемагає лихих духів, а в християнізованій свідомості перемагає або обдурює чорта й допомагає Христові. Лихий кувач, навпаки — чортів приятель або й сам біс, Христів ворог,

¹⁾ Харьковский Сборникъ, 1889 і Киевская Старина, 1892, № 6.

²⁾ Чубинский, т. I.

³⁾ Сумцовъ, Очерки по истории апокрифическихъ сказаний, стор. 54.

кувач згубливого, шкідливого війська, лихих людей, шкідливих тварин — лихої плоти взагалі. А поняття про категорії „добра й зла плоть“ нам можуть дати хоч-би дуалістичні повір'я, які все, що є на землі й на небі, розподіляють на творіння божі й на творіння дияволові¹⁾. Бог створив чоловіка, корову, бика, вівцю, собаку, голуба, ластівку, бджолу, троянду, пшеницю, жито й ячмінь, землю, сонце й день. Диявіл створив — жінку, мавпу, козу, цапа, вовка, лисицю, сороку, кажана, осу, муху, шипшину, осоку, бур'яни, воду (щоб затопити землю), місяць і ніч.

Отже, гіпотеза про походження двох рівнобіжних мітів — про доброго й лихого кувача — цілком увійшла-б у ті дуалістичні схеми, що встановив Веселовський для мітології і, зокрема, космогонії різних народів. Ми могли-б навіть піти цілком за Веселовським і пояснити руський дуалістичний образ коваля — близькістю до дуалізму фінського й впливом останнього. На порушене питання, мені здається, треба відповісти так: немає сумніву, що в процесі еволюції міту повстало два рівнобіжних і протилежних міти. Але немає жадних підстав уважати цей дуалізм за споконвічний і навіть за дуалізм дуже давнього походження. В протилежному разі такий продукт дуалістичної психіки не був-би одинокий; тимчасом, ближче розглянувши первісні вірування, ми звичайно бачимо в основі їх не дуалістичні, а примітивно-моністичні уявлення, що згідно з ними все страшне та незрозуміле може творити як добро, так і зло.

До того-ж апелюючи до передісторичного дуалізму, ми йдемо шляхом надто мудрованим. Адже що думку підказали нам, переважно, образи з церковним забарвленням, а інші тільки в зіставленні з ними. Церква — от найправдоподібніше джерело зазначеного і всякого взагалі дуалізму. Християнська церква не в її абстрактно-догматичному вигляді, а в усій конкретності життєво-історичного існування, а усіма ботомільськими та іншими нашаруваннями; церква справляла помітний і міцний вплив уже тими могутніми засобами пропаганди, що були в неї — відправа, малярство, проповідь. Немає сумніву, що дуалізм позначився на церковному малярстві; так само є наявні — дуалістичні легенди про ковалів з церковною закруткою; отже цілком правдоподібна річ — припустити, що саме церква роздвоїла коваля-бога на коваля-чорта й коваля-святого²⁾.

Гіпотезу про позахристиянську одність цього подвійного образу можна підсилити таким прикладом. Усім відома дуже поширена в Росії дерев'яна дитяча забавка, що являє собою двох ковалів — лю-

¹⁾ Разысканія, XI, стор. 96.

²⁾ Цікаво, що добі найменше розвиненого, неусталеного ще християнства приписується погляд на всіх поганських богів взагалі, як на бісів. Докладніше про це див. у Анічкова („Язычество в древней Русь“), де показано й коріння цього погляду — Второзаконня, Псалтир, і не цілком прозоре місце у апостола Павла, так само джерела, що живили цей погляд, а саме — маніхейський дуалізм. Усе це полегшувало зв'язку — не формальну, але тривку — асоціації божистого коваля й церковного біса.

дину й ведмедя за роботою. Ця пара постатей така стало-нерозлучна, що неодмінно треба звести її до стертого в свідомості міту. Після поданих прикладів, можна цілком певно сказати, що й цей міт — є міт про змагання двох ковалів. Ковальство ведмедя само по собі неначе-б незрозуміле: з'ясувати його нам допомагають з одного боку казки, як от „Царь-медведь“, де ведмідь заступає місце чорта з інших варіантів того самого казкового сюжету: диявіл (а тут ведмідь) визнає людину від небезпеки за умовою, щоб уратований віддав йому те, чого не знає вдома — тоб-то народжену дитину. Цікаво зазначити при цьому, що й у західно-європейських легендах про святих трапляються випадки, коли диявіл з'являється в образі ведмедя¹⁾. З другого боку, культ ведмедя, що й досі доховавсь у гіляків, свідчить про те, що первісна свідомість справді може вважати цього звіря за бога²⁾. А дані казки „Царь-медведь“ кажуть ніби про добре й лихе божество одночасно, подібно до чаклуна з цитованої попереду казки; це не зовсім виразний гіляцький бог, але й не пізніший християнізований ведмідь-диявіл: він бере героїв під свою охорону, доки той його слухається, але зараз-же починає переслідувати неслухняного; він потужний, але його можна перемогти. Це одвіку синтетичний бог-біс.

Можна гадати, що й у нашому дерев'яному міті коваль-людина змагається власне не з богом і власне не з бісом, а з тим божистим ковалем-ведмедем, що в ньому і бог і біс укупі. За такого саме бога-біса був і вогонь, що з його культом щільно сплітався культ ковалів.

Роздвоївши єдиний образ бога-біса, церква сприяла й його синтезі: синтетичні риси різноманітних ковалів-богів збираються в одному фокусі, що його дала церква в особі церковного біса. В тому-ж самому образі скупчуються, окрім лихих ковалів, і супротивники ковалів добрих: мала й велика нечисть, що її перемагають ковалі³⁾.

За другий фокус, що збирає проміння протилежного порядку, є пара церковних святих (про це докладніше далі) — теж, як синтеза, що не має в собі нічого індивідуального, окрім іменнів. Але треба гадати, що довгий час ще жило далі уявлення про індивідуальних богів-бісів: за такого бога-біса, одночасно доброго й лихого, корисного й шкідливого, міг бути й кожен окремих, реальний, живий коваль, що навіював марновірні почуття сусідам, і ті, утворені в забобонній уяві ковалі, що

¹⁾ Привиддя св. Таврина, ченця Арманна та інші факти — див. у Maury. *Études sur les légendes pieuses*, p. 163. Пор. повір'я перм'яків: коли підчас будівлі дому підкинути під нього ведмежі кістки, дім буде щасливий. И. Н. Смирнов, Пермь. Казань, 1891.

²⁾ Про божистість ведмедя див. ще розвідку Г. Потанина „Громовникъ по повѣрьямъ Южной Сибири и Сѣверной Монголіи“, Ж. М. Н. Пр., ч. 119, стор. 2.

³⁾ Так цілком уявлявся в церковні форми й застиг у них — похристиянський образ змії: зустрічний вплив з інших надхристиянських сфер, із Сходу заміс його в церкву — все з тим самим змістом, що його легко дається розкрити, остаточно надати цьому образу значіння „нечистої сили“, тимчасом як у казках трапляються й добрі змії („Чудесная рубашка“ у Афанасьєва).

їх у реальному житті не існувало та що їм надавалися спостережені раніш прикмети. Треба умовитися про таке власне розуміння мітологічних явищ, що при ньому первісна свідомість залюдилює світ — півніше свою околицю, парафію, куток божествами, з яких одні — живі, інші — примрійні, але в свідомості того, хто уявляє, і примрійні нічим не відрізняються від живих. Люди уявляють, що ці божества — істоти більш або менш „реальні“, вони десь живуть і звичайно — просто на землі, навіть у сусідстві. Такі є домовики, рожаниці, померлі предки — ласі до смаженого півня, куті й каші, такі є й ковалі-ратівники й ковалі-нечисті, такі й незчисленні чорти, і єдиний, на церковних образах змальований біс. При цьому треба пам'ятати, що людські прикмети богів і бісів, одвіку їм притаманні, де-далі все збільшувалися, отож, чорти вимерлих легенд уже не тільки — люди, але й звичайні люди, навіть придуркуваті.

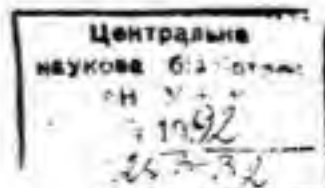
Отже, роля церкви зводиться: 1) до роздвоєння поняття про божистого кувача, 2) до об'єднання — після цього роздвоєння — прикмет доброго кувача в одному образі, лихого — в іншому. А втім, чи не могло бути доцерковної чи позацерковної, позахристиянської синтези образів, подібних до вищенаведених? Інакше кажучи, чи не було поганського „бога“, щоб об'єднував риси чудовних ковалів в образі коваля-бога? Чи не був таким богом — руським Гефестом згаданий уже на початку цієї праці Сварог, бо тільки це ім'я й найімовірніше відповідні здогади?

Гіпотезу про Сварога засновано на одному місці Іпатівського літопису, де в переказі легендарної генеалогії єгипетських царів-богів замість Гефеста грецького тексту Малаала поставлено (очевидячки) руське ім'я Сварога: замість *τῷ δὲ θεῷ Πράξιδι θεῷ ἐχθρῷ* — „сего ради прозваша и Богъ Сварогъ“. Наша цікавість збільшується тим, що „сего ради“ стосується до встановленої од Сварога (Зварога або Соварога) одноналюбности, — отже й тут культ божественного коваля зв'язується з шлюбом. На Ягічеву думку, що до неї по суті прилучається й Е. В. Анічков¹⁾, Сварог — це глоса-вигадка літописця-глосатора, і пояснити її треба подвійно: з одного боку, від західно-слов'янського — так гадає Ягіч — „сварожич“, що, за двома різними свідощтвами, визначало вогонь (Сварог — батько вогню), з другого боку від слова „сваривать“. Сварог — „свариватель“ заліза й шлюбів — пор. діалектологічне великоруське „сварьба, сваребний“ (Новгородська губ.)²⁾. Отже, як каже Ягіч, бога Сварога слов'яни не знали. Фамінцини-же, навпаки, навівши низку географічних назв (Swaroszin, Saureggen, Saugachberg та інші), прихилилися до думки, що бог-Сварог існував, але не в усіх слов'ян (до цього він не бачить підстав), а, найпевніше, у слов'ян південно-західних, бо власне в цьому краю збереглася безліч „сварогических“ назв³⁾.

¹⁾ Е. Анічковъ, Язычество и древняя Русь, стор. 291.

²⁾ Але поруч із „сварьба“ зустрічаємо (у вятських говірках) і „свадьба“, „свадебка“. І те й друге — звичайно, народньо-етимологічний процес пояснення слова, що стало етимологічно-незрозумілим.

³⁾ Фамінцинычъ, Божества древнихъ славянъ, Пб. 1884, стор. 143 й далі.



А втім, до питання про Сварога, хоч які привабливі аналогії розкриваються, коли його висвітлювати, треба підходити з належною історичною й соціологічною обережністю. Стара гра словами „слов'яни“, „культ“, „народ“, „божество“ — одне слово, все, що Потебня називав „субстанцією мысли“ — для нас неможлива, ми хочемо знати за яких саме слов'ян, за які частини якої класи народу й якого саме народу — мова. Плідні в цьому напрямі спроби зробив, напр., Анічков, що дуже правдоподібно вбачав у Перуні — київського дружинного бога, в Волосі (розвиваючи натяк, що його кинув Ключевський) — божество торговельної класи Київ і інших міст, у Хорсі — тюркське божество, то-що. Подробиці гіпотез Аніčkога, що правда, викликали в спеціальній літературі заперечення (Brückner, Malsikka), але в даному разі має вагу відповідний погляд, а не деталі. Що й правда, Анічков мало цікавивсь Сварогом і повторив про нього взагалі те саме, що сказав був Ягіч у своїх *Mythologische Skizzen*, але сама відсутність відповіді на питання, де, коли і в яких соціальних верствах можна припустити культ Сварога, не дозволяє сполучати Сварогове ім'я з кльтами ковалів. А в випадковій літописцевій глосі жадних пояснювальних даних немає. Мало переконують і географічні Фамінцина доводи. По-перше, гостра лінгвістична критика, напевне, одкине чималу частину його прикладів, по-друге, найпереконливіші з них можуть довести тільки те, що існувало власне ім'я „Сварог“, але не доведуть, що це був саме бог Сварог. В даному разі може виникнути, що Сварог — людське ім'я, як це сталося й з Волосом (див. замітку акад. Соболевського — Волос і Власий)¹). Звичайно це ані доводить, ані заперечує можливості існування бога з цим людським ім'ям, що, можливо, зводиться до називного, яке давали „сваривателям“ — ковалям. А поширення цього ім'я на синтетичне божество, а тим більше точного визначення функцій цього божества не можна аргументувати, доки не з'являться нові переконливіші дані.

7.

За єдину, що напевне повстала, доведену синтезу треба визнати святого Кузьму-Дем'яна. Це — та друга „серафічна“ іпостась єдиного образу, що поруч з іпостассю демонічною під церковними впливами вирізнялася з споконвічної одности.

Лишається придивитися до цього святого коваля, щоб з'ясувати підстави, на яких цей образ зрісся саме з весільним обрядом, переживши в цьому зв'язку, в ролі апостола й охоронця шлюбів, свої інші, можливо, давніші личини.

Насамперед — чому саме (окрім суто-фонетичних підстав) на Кузьму-Дем'яна перенесено прикмети обожуваних ковалів? За посутню обставину, що могла сприяти асоціації образів коваля й Кузьми-Дем'яна, треба визнати дані їхнього Житія, — а саме уявлення про Кузьму й Дем'яна,

¹) Русскій Филологическій Вѣстникъ, т. XVI, 1886 г., № 3.

як про чудовних цілителів, що в багатьох випадках, як це ми бачили, знайшло собі відгук і навіть розвиток у фольклорі. Пильно розглядаючи факти усної поезії, народних вірувань і первісної культури, можна заважити, що лікарство й ковальство стоять у безперечному зв'язку. Зв'язок між лікарством і ковальством на перший погляд здається невиразний, і, справді, є приклади, що ніби нічого не з'ясовують, напр. у замовлянні — „Ідесть кузнецъ на морѣ на карей лошади, лошадей каряя, кровь стала“¹⁾. Але цей зв'язок стане зрозумілий, коли згадати за культ вогню, за його очисну й цілющу силу. Звідси всі способи — очищення й лікування вогнем, досі живі в народному побуті і в народній медицині.

Походження таких поглядів на вогонь можна шукати на двох шляхах, що, правда, один одного не виключають. Перший — це уявлення про різні стихії людського тіла — повітряно-етерову, огненну й водно-земляну, що з них кожну лікують відповідними протитрусами. На цьому побудовано тибетську медицину, що лікує вогнем недуги хі, тоб-то стихії повітряно-етерової²⁾. Відгуки цих понять зберігаються іноді й тоді, коли цілу систему втрачено: трапляється, наприклад, уявлення про такі недуги, що тісно зв'язані з вогнем і тому не зносять присутності вогню — за такі в Кахетії вважають віспу й кір: в кімнату хворих на ці недуги — не можна вносити нічого, що горить³⁾.

Але на руському ґрунті далеко більше розвинулися уявлення іншого роду — про вогонь, як про ворога нечистої сили, при тому погляді, що самі недуги — це біси⁴⁾. „Огня чортъ боится, а въ водѣ селится“⁵⁾; за білоруським повір'ям, чорт сидить у воді від Івана Купайла до Вербної неділі⁶⁾; знову та сама не раз уже зазначена подвійність — чортові приписується то близькість до вогню, то відраза до нього. Що й правда, Фамілиці спитується віру в очисну силу вогню, як споконвічно-арійську, протиставити семітичним уявленням про вогонь, як про лихе божество, що вимагає офір⁷⁾. Але навіряд чи й цей шлях виведе з суперечностей: вони неминучі там, де доводиться йти напромацки — по-за хронологією, цим єдиним „оком історії“. Коли ж спростити хронологію до краю, то все-ж до „давнішого“ моменту доведеться застосувати уявлення про вогонь, як про божество заразом і лихе і добре, а до пізнішого — уявлення про нечисту силу в тому вигляді, як його й санкціонувала Церква.

Прикладів очищення і цілення вогнем дуже багато, подам деякі. Щоб очиститися, скачуть через вогонь не тільки у слов'ян, але й у Франції,

¹⁾ Майковъ, цит. збір. 158.

²⁾ Н. Кирилловъ, Интересъ изученія народной и тибетской медицины въ Забайкальѣ, Етнограф. Обзоріе, 1893, № 4.

³⁾ В. Харузина, назв. твір.

⁴⁾ Дав. Сумцовъ, Культурныя переживанія. Демоническое значеніе болѣзней.

⁵⁾ А. Звонковъ, Очеркъ вѣрованій крестьянъ Елатонскаго уѣзда. Етнограф. Обзор., 1889, № 2.

⁶⁾ Демидовичъ, Изъ области вѣрованій и сказаній белорусс., Этн. Об., 1896, № 1.

⁷⁾ Древне-арійскіе и древне-семитическіе элементы в. обычаяхъ, обрядахъ, вѣрованіяхъ и культахъ славянъ, Етногр. Обзор., 1895, № 3.

Шотландії (скачуть вагітні, щоб легші були пологи), в Греччині, щоб очиститися од гріхів. Худобу проводили через вогонь уже в стародавній Індії¹⁾. В самому лікуванні вогнем В. Харузіка відрізняє три способи — 1) слабкий безпосередньо доторкається до вогню, 2) слабого ставлять у близьке сусідство до нього, 3) вогнем „освячують“ иншу річ (напр., воду), що власне й править за ліки²⁾. Цікаві є приклади другого способу: в Самарській губ. хирлявих народження „перепікають у печі“: саджають на хлібну лопату та й сувають у гарячу піч³⁾. В Англії й Шотландії довго зберегавсь подібний звичай — вішати народження над вогнем⁴⁾.

Не дивниця, що коваль, чудовий майстер, який завдячує свої чуда вогневі і безпосередньо близький до нього, — вважається у різних народів і за чудового зцілителя. Ще Вавилонський Сібії „считався покровителем очага и жилища, посредникомъ между божествами и людьми, цѣлителемъ недуговъ, отстранителемъ мора, покровителемъ кузнецовъ и ковачей золота и серебра“⁵⁾. У деяких африканських племен і досі ковалі „являються не только спеціалистами по своему ремеслу, но также жрецами и врачами“⁶⁾. На Яві слово „рапді“ визначає разом і ковали і мудру, вчену людину⁷⁾. Згадаймо, що ковали звичайно уявляють собі, як чаклуна. Звичайно, треба гадати, що поняття про лікарство й чаклуство зілалися між собою вже від давніх давен, відтоді-ж зілалися й самі образи коваль-лікаря та коваль-чаклуна, отже засоби, з яких цей лікар-чаклун міг користатися, щоб ратувати людей від лихих духів-недуг, могли бути дуже різноманітні, але є дані, що багаті з тих засобів стояли в безпосередньому звязку з його майстерством⁸⁾.

У Штатпордагамі слабу дитину приносять до кухні. Коваль кладе її на ковадло й з усієї сили замахується молотом, потім

¹⁾ Там-же. Багато прикладів у Тейлора. *Первобытная культура*, т. II.

²⁾ Назв. звір.

³⁾ Евг. Всеволожский, *Очерки крестьянского быта Самарской губ.* Этн. Об., 1895, № 1.

⁴⁾ Этн. Об. кн. 28, стор. 149 і кн. 40—41, стор. 75.

⁵⁾ В. Харузіка, там-же-такі.

⁶⁾ Гернессъ, *Первобытная история человечества*. Русск. переводъ, стор. 61.

⁷⁾ Там-же-такі, стор. 65.

⁸⁾ Багато — та не всі; нас найбільше цікавлять, звичайно, перші. Дальший звязок — у Каліналі (рун. 9-та). Замовники ярих Вейнсмейтенові, старий гоїть рану мастю, що син його готує в куані.

Сина він послав в ковальню,
Щоб він масти наготував...
Він розслав багаття в горні,
Місиво густе зробив він.
З тріски, що з кори на дубі,
З трав, що мають добрий вуглід.

Виходить, що ці чудові ліки — мовий яктвір чудодійної майстерні-куані. Безпосереднього пояснення, чому саме їх зварено в ковальській печі — немає, але й потому.

спускає молот, обережно торхаючись дитини¹⁾. У Росії про подібне лікування збереглися тільки невиразні спогади в деяких замовляннях. У замовлянні Шенкурського повіту (від корости) — „на стромъ каменю стоить 33 кузнеца, держать 33 молота и бьютъ, отколачиваютъ болѣзнь“²⁾. В іншому замовлянні, що для нас особливо має вагу, таке побивання недуги діється в золотій кузні Кузьми-Дем'яна.

„На мори, на кияни лежиць белъ камень-латырь, на тымъ белымъ камни латыри стоиць золотая кузня. У той кузни Кузьма-Дземьянь, Купальный Иванъ (сполучення імен дуже своєрідне, що трапилось мені одним-одним раз! В. Г.): месць жа сабе Кузьма-Дзем'ян, Купальный Иванъ 12 молотцовъ, 12 молотовъ. Кузьма-Дземьянь, Купальный Иванъ! бейця, побивайця лихую чемерь, выбивайця изъ р. Б...“³⁾.

З цим замовлянням ми знову приходимо до відповідного питання, яким побитом святий зцілитель Кузьма-Дем'ян обернувся на святого коваля? Тут ми бачимо його і ковалем і зцілителем одночасно, і після наведених зіставлень це вже нас не повинно дивувати.

Звідси — і міна образів лікаря та коваля — в казковому сюжеті про коваля та чорта, де перетворення старих на молодих названо „перековуванням“, але це „перековування“ в одному тільки варіанті (Чубинського) описано літерально, в решті варіантів (Афанасьєва, Садовнікова, Зеленина та інших) залишилося саме тільки слово „перековування“. У казці „Попъ-завидуєє глаза“ незцілених хорих вигоюють Христос і св. Микола, роблять з ним те саме, що робить чорт із старим у казці „Исцѣленіє“⁴⁾: розрізають на шматки і варять у казані. При тому самому сюжеті одну й ту саму дію діють то чудовий коваль, то чудовий лікар; в інших варіантах важко встановити між цими об-

их ввітріння мітичні уявлення, сполучені з вогнем і кузнєю, могло залишитися, як невиразний пережиток минулого, — ставлення до коваля, як до доси майстра на всі руки (пор. звичає „ранті“). Не забудьмо й реально-побутової проміжної ланки між ковалем і лікарем — коновала, його відгук в англійському слові *farrier*, що визначає і коваля і коновала, в циганському слові *зимородиня*, *зиморода*, що визначає у циган — коваля й коновала, в українців — чаклуна. Н. Сумцовъ. Культурные переживания, 109. Киевская Старина, 1889, XII, стор. 583 і баремо. Пор. у „Последнемъ Новикѣ“ Лажечникова — „Давно извѣстно, что мельникъ и коноваль — слуги нечистой“ (над Вольфа, стор. 163).

¹⁾ Н. Познанскій, Заговоры, Пгг. 1917, стор. 231—232. Там-же-таки наведено й два дальших замовляння, що пояснюються, як відгук побуту. Ще своєріднішу роль відіграє коваль-зцілитель в Ренансовому оповіданні: „больного ребенка принесли къ часовні святого, исцѣлявшаго отъ лихорадки, туда же явился кузнецъ со всіми орудіями своего ремесла. Раскаливъ желѣзо, кузнецъ приблизился къ статуѣ святого съ требованіемъ исцѣлѣнъ больного, грозъ въ противномъ случаѣ подковать непокорнаго святого... Renan, Souvenir d'enfance et de jeunesse, p. 86 — цитую з поданої попереду Менделсонової розвідки.

²⁾ Мансицка, Заговоры Шенкурского у., № 18. Жив. Стар., 1912, I.

³⁾ Е. Романовъ, вып. V, стор. 190.

⁴⁾ Афанасьевъ. Народныя легенды.

разами межу: так ще раз стверджується їхня близькість — до можливої одності¹⁾.

Що-ж нового принесли й що змінили ті хвилі християнізації, які зілляли разом з іншими мітичними образами і образ лікаря-чаклуна-коваля? Насамперед: уявлення про чудодійну і навіть зцілющу силу вогню могли тільки підтримати священні вогні церковної обрядовості, звідси — віра в особливу зцілющу силу четвергових і взагалі страсних свічок, так само свічок шлюбних при пологах. Далі церква підтримала погляд на недугу, як на діло рук нечистої сили, на одужання, як на їх поразку. За борців з цією нечистою силою стали християнські святі. Так виявляється, що св. Микита, якого на старовинних хрестах, згідно з його апокрифічним Житієм, змальовано в момент, коли він б'є диявола, або тримає його на ланцюгу, або ладиться накинути той ланцюг на диявола, — теж був за лікаря, в *Acta sanctorum* він виступає як „*tamquam medicus cum ferro et medicamine*“²⁾.

Взагалі погляд на святих, як на переможців над бісами, визначив собою фабули чималої частини Прологів і Патериків. У цих фабулах недуги нерідко відграють роль подробиць, що на загальному „чудесному“ тлі не дуже й вирізняються. Звідси й традиційні формули, що їх прикладають до багатьох святих³⁾, між ними характеристики Кузьми й Дем'яна, можуть бути за типові ілюстрації:

Із Четв'ї Мінеї на перше листопада: „пріаша же от Бга даръ исцѣлений, и подаваху здравіе душѣмъ же и телесѣмъ, врачующе всякіа болѣзани, и исцѣляюще всякъ недугъ и всяку изю въ людехъ, и лукавыя духи прогоняюще“...⁴⁾.

Із службової Мінеї на перше листопада: „се въдахъ вама власть на доусѣхъ нечистыхъ, еже изгнати и цѣлти всякоу болѣзнь и всякъ недугъ...“, в іншому місці: „изъ лютыхъ изимающе, тѣмоу отгонита страстни, и бѣсы же прогнана бѣгоносѣца безмѣдника...“⁵⁾.

Про безпосередню сутичку Кузьми й Дем'яна з дияволом єсть оповідання в Четв'ї Мінеї під першим листопада: Якийсь Маах, мешканець Фереману, підходячи з міста, доручив свою дружину Теклю святим Кузьмі й Дем'янові і наказав дружині, щоб покинула місто тільки тоді, коли дістане від нього знак. З таким знаком і з'явивсь до

¹⁾ До речі зауважити, що в замовленнях збереглися відгуки забобонного страху, що його навіть лікарська умілість взагалі. Дуже характерне маємо замовлення Архангельської губ. де мисливці, ідучи на лова, молять „Пресвятую сущую Богородицу“ захистити його „отъ колдуна, отъ вѣдуна... отъ порченника... отъ доктѣра и отъ доктѣрицы“ (Е. Ф. Іменко, цит. зб., стор. 189).

²⁾ Мендельсонъ, назв. твір.

³⁾ Пор., напр., стихирі й канон Борисові й Глібові: „... недоужни исцѣляють и бесноуююща бѣсы изымають“ та інші. Срезневскій, Древніе памятники русскаго письма и языка, стор. 179.

⁴⁾ Цит. за Мінеєю Дмитра Ростовського, у вид. 1880 р.

⁵⁾ Цит. за вид. Ягіча, 1886 р., стор. 269 й 275.

Теклі диявіл в образі „знаемого нїкогого чоловіка“; а втім Текля з обережності примусила його запрягтися в вітарі церкви Кузьми й Дем'яна, що не зробить їй ніякого лиха (цікаво, що кривоприсяга минається дияволіві цілком безкарно). Вирушивши з нею в путь, диявіл „заведе в мїсто пусто и непроходимо и хоташе взалобити и оубити ю“. Вона закликала на допомогу Кузьму й Дем'яна, і святі з'явилися „вопіюще на діавола; он же видѣвъ ихъ, встави жену и бѣжаше“. Святі відкрилися Теклі, ставши після того невидимі.

Природня річ, що традиційна ситуація життєвої літератури — популярний святий і диявіл — сприймається й далі розвивається у фольклорі. Найближче сприймають її замовляння, доводячи ототожнення недуги й нечистої сили до повної конкретності, а чудовним героям-переможцям надаючи ще більше чудовних прикмет, на підставі казкової сюжетності. Так, одно замовляння 12 пропасниць називає „окаянныя дїаволѣ“ і закликає святих отців побити їх прутами залізними¹⁾. Не цими словами, але й в тому-ж-таки замовлянні закликаються так само Кузьма й Дем'ян. В молитві до Нежитя, що наводить Шапов, у ролі заклинача цього лихого духа, людського мучителя, виступає поруч з арханголами Михайлом і Гаврилом ще Кузьма і Дем'ян²⁾.

На цьому-ж-таки ґрунті легко могли розвинутися й так звані змієборчі мотиви. Зв'язок між змієм і дияволом очевидний, його стверджує вся історія цих образів в образотворчих мистецтвах і в словесності³⁾.

Особливі підстави в самих агіографічних сюжетах — тут і потрібні: кожен святий-цілитель міг набути функцій переможця змія-диявола, і часто змієборчі мотиви в фольклорі сполучаються з іменнями не змієборців книжної агіографії, а цілком інших святих (Бориса й Гліба, Кузьми й Дем'яна). Тому тільки на те, щоб матеріал був повніший, можна згадати про „чудо со зміємъ“, що за нього оповідають Житія Кузьми й Дем'яна під першим листопада: один чоловік у живна заснув з розтуленим ротом, і змій заліз йому в череву. Увечері змій почав мучити його всередині, тоді він закликав на допомогу Кузьму й Дем'яна — „и абіе приспѣша сѣи сѣ помощію своею, и оуспіша его зѣло да тѣмъ же путемъ изыдетъ змій, имже вниде. Изшедшу же змію до концѣ, абіе воспряну мужъ той и здравъ бысть совершенно помощію сѣихъ безсребренникъ“.

Так закінчується мінейна редакція цього епізоду. Цікаво, що проложна редакція закінчується инакше, бо містить подробиці, що мають фантастичніший і демонологічніший кольорит:

„... и изшедшу змію до конца, абіе возопѣ мужъ той, гла, никтоже возложи руки на змія. Повелѣно оубе оемоу ити въ геѣну

¹⁾ Ефименко, цит. зб., стор. 207.

²⁾ Ж. М. Н. Пр., 1863.

³⁾ Дня. Маугу, Essai sur les légendes picuses p. 131—155 і Веселовський, назв. твір.

огненую, идѣже червь неусыпалъ. То-же ему глѣюще, невидимъ бысть змѣй, мольбою сѣую безмѣздику" ¹⁾).

Проложне оповідання про перемогу над демонічним „змієм“ обернулося в Мінеї на малопомітний епізод. Але фольклорні — зокрема, казкові сюжети, виходячи з тієї самої сюжетової основи, що й Пролог (хоч, може, й без фактичного з його боку впливу) — оточили центральну ситуацію „святі й диявіл-змій“ відповідними, вже суто-казковими образами — лихих відьом і добрих героїв. Належні сюди приклади ми вже подали. Ми бачили, що опинившись у фольклорно-мітологічному оточенні християнські святі лікарі сами стають за ковалів або в казкових сюжетах поступаються своїм місцем образам чудовних ковалів.

Отже, синтетичний добрий коваль, переможець диявола-змія, найлегше асоціюється з церковними образами зіцітелів, а з них особливо з Кузьмою-Дем'яном, як через велику популярність саме цих святих, так і під безсумнівним впливом суголосности.

8.

А втім чим-же пояснити, що образ Кузьми-Дем'яна міцно прикріплено саме до весільної поезії й до весільного ритуалу?

Коли одкинути ковальство й мислити Кузьму-Дем'яна в його первісному церковному значінні — природньо буде насамперед припустити, що й на весіллях Кузьму-Дем'яна закликають, як зіцітеля, що охороняє молодих від причини. Так ми й витлумачили це ім'я в весільних оберегах. Цілком відмовлятися від цього тлумачення не слід: церковний і церковно-народний культ міг сприяти збереженню саме цього ймення, але цей момент треба вважати за вирішальний. У весільних піснях перед нами не Кузьма-Дем'ян зіцітель, а Кузьма-Дем'ян коваль, що кує шлюб. Сама можливість такої ситуації показує на безпосередній зв'язок між „ковалем“ і „шлюбом“.

Тлумачень цього безпосереднього зв'язку вже подано було чимало — здебільша без уваги на Кузьму-Дем'яна. М. Ф. Сумцов ²⁾, розвиваючи думку Афанасьєва, що Кузьма-Дем'ян є псевдонім бога-громовника, гадав, що Кузьма-Дем'ян, куючи перся для „земних“ молодих, повторює ту роботу, яку його попередник — небесний коваль — робив для молодих небесних. При цьому — „солнце и луна могли считаться золотыми кольцами, скованными громовником“. Це відома *idée fixe* Сумцова, що (і ранніх працях) зводив усе, що хтів, до небесних світил. Друге поясіння — порівняльно-історичне, що ґрунтується на зв'язку між поняттями — огонь, домове огнище, шлюб. Культ огню в різних культурах був споріднений власне з культом домового огнища, а значить — родини й шлюбу. Ці поняття об'єднувалися в культах Гефеста-Вулкана й Гестії-Вести. В Атенах утворився спеціальний культ Гефеста, як охоронця, а одного

¹⁾ Цит. Пролог за вид. 1613 р.

²⁾ О свадебныхъ обрядахъ, преимуществ. русскихъ. Небесные браки, 3.

боку, художників і майстрів, що працюють за допомогою вогню; з другого — домового вогнища й родинного життя. Приклади ці наводить Фамінцін, щоб пояснити згаданий літописний запис, що Феосту — Гефесту — Сварогові приписує запровадження одношлюбності. Анічков теж нагадує що „очагъ, а отсюда огонь подъ овиномъ (т. е. Сварожичъ) и свадьба въ первобытномъ быту находятся в близкой связи“¹⁾.

А втім треба визнати, що це пояснення в кращому разі встановляло зв'язок між загадковим літописним Сварогом і античним Гефестом. До тлумачення весільних пісень про Кузьму-Дем'яна воно має занадто далекі стосунки: саме в цих обрядах вогнище — на другому плані, в тексті пісні зв'язок між ковалем і шлюбом — безпосередній, — даних, щоб промовляли за зв'язок між ковалем і домашнім вогнищем, у руській поезії немає.

Ще одно пояснення — філологічне — подав теж з приводу Сварога, а не Кузьми-Дем'яна — Ягіч. Я вже згадував за наведені у нього форми „сварьба“, „сваребий“ (сюди-ж належить долішньо-сербське *swařba*), які промовляють за спорідненість слів і понять „сваривання“ і „свадьба“.

Тому й поставив літописець на місце Феоста-Сварога, тоб-то „сварщика“, що „Феоста первый основалъ бракъ, т. е. онъ первый сковалъ единую жену съ единымъ мужемъ: обратимъ внимание на то, что сварить кого съ кѣмъ значитъ сковать, связать и что выражение это употребляется именно относительно брачнаго союза“. Тому ототожнюються „*der Verbinder*“ і „*der Stifter eines Bundes*“.

Ягічеві пояснення цілком можна прикласти й до всіх випадків, де в весільних піснях закликають кувача, коваля, „Кузьму“, що йому в весільному ритуалі ніби доручається скувати жінку з чоловіком. Мабуть, спочатку було саме так, а не за абстрактною варіацією, що її знаходимо у Афанасьєва: „сковать свадьбу — значитъ сковать тѣ невидимыя нравственныя цѣпи (обязанности), которыя налагаются на себя вступающіе въ супружество“. Вся обстановка обряду промовляє за конкретність, а не за алегоризм.

Згадаймо замовляння — „присушки“, де ковалів закликають скувати розлучену пару — одно з таких замовлянь подає той-же-таки Афанасьєв: „на морѣ на океанѣ, на островѣ на буянѣ стоятъ три кузницы, кууютъ кузнецы тамъ на трехъ станахъ. Не куйте вы, кузнецы, желѣза бѣлаго, а прикуйте ко мнѣ молодца (или дѣвицу) и т. д.“²⁾. Дуже цікавий варіант цієї „присушки“ єсть у Майкова³⁾, початок той самий, далі — „бѣсъ Салчакъ, не куй бѣлаго желѣза, а прикуй добраго молодца, кожею, тѣломъ, сердцемъ“ — бісом названо тут чудовного коваля, певне, аж ніяк не в церковному розумінні. Згадаймо, що в Смоленській губернії під той час, як співають „кузьми“ (тоб-то „Кузьма-Дем'янь“, скуп намъ

¹⁾ Язычество и древняя Русь, стор. 29.

²⁾ Поэтическія воззрѣнія, т. I, стор. 464.

³⁾ Цитов. зб., стор. 16.

свадьбу"), молодого й молоду ставлять на одну мостину, кажуть, щоб поцілувалися, звязують рушником і тричі перекручують. Усе це є ілюстрація до пісні, що при тому співається, про сковування, бо слова „сковати, скрутити, звязати" — мають той самий цілком конкретний — дуже можливо, еротично-конкретний зміст.

У збірці Добровольського знаходимо пісні з закликом Кузьми-Дем'яна і з тим самим змістом: Кузьма-Дем'ян „свадьбу кувала, женихась невѣстой" (№ 580, стор. 264); в іншій пісні закликають Луку: „солучи намъ свадебку, двухъ молодыхъ въ одно мѣстечко" (стор. 248), але з Лукою міняється Кузьма-Дем'ян: в № 580 він-же й „солучається".

Згодом, звичайно, можлива була й абстракція й метафоризація: шлюб почали уявляти в художньому образі такої речі, яку можна скувати — звідси всі побажання скувати її „крѣпче камня бѣлаго", „вѣшна навѣшна, штоба люди ни разсудили и буйны вѣтры ни раздули", „штоба сонцынь ни разсушила и дождемъ ни размачила" й т. н.

Не на те, щоб спростувати, а на те, щоб доповнити дуже переконливе Ягічеве тлумачення можна подати й інші: адже цілком можливий комплекс асоціацій, що різними шляхами допроваджують усе до тієї самої пари уявлень — у даному разі „коваль і шлюб". Допомогти з'ясувати завдання може тільки всебічна відповідь на питання — що ж іще кув для шлюбу або з приводу шлюбу коваль народньої поезії. Не можна покинути без уваги ту присудку¹⁾, що в ній „на столбѣ сидятъ семьдесятъ семь братьевъ, они куютъ стрѣлы булатныя день и ночь; скажу я имъ тихонько: дайте мнѣ, семьдесятъ семь братьевъ, стрѣлу, которая всѣхъ пыльче и легче. Стрѣлю этой стрѣлой въ рабу Божью, дѣвицу (такую-то) в дѣвицу титьку, легкіе и печенъ, чтобы она горевала и тосковала денно и нощно" і т. н.

Звичайно, треба утриматися від таких висновків за аналогією, як афанасьєвський²⁾ — „Богъ кузнецъ, кующій молніеносныя стрѣлы, которыми Эросъ возжигаетъ сердца, призывается въ заговорахъ на любовь и сваточныхъ гаданіяхъ" — грецького Ероса звязати з російськими прикладами не так-то просто, а про „блискавичність" цих стріл ми зовсім не маємо права говорити. Але не можна заперечувати, що образ „любви-стрѣльба" — звичайний у любовній і весільній пісенній символіці.

Образ коваля, кувача стріл у цій низці символів викликається не часто. Тому допіру поданий приклад уважатимемо тільки за такий, що зміцнює й поглиблює звязок між зазначеними уявленнями. Багато більше розвинувся цей звязок в іншому „ряді" — в образі безименного коваля, як кувача не казкових стріл, а реальних весільних оздоб.

Таких прикладів багато. Згадаймо великоруську пісню, подану в Сахарова („Идетъ кузнецъ изъ кузницы"), широко відому з художньої обробки в „Свѣтланѣ" Жуковського.

¹⁾ Майдковъ, стор. 18.

²⁾ Цитов. твір, стор. 464.

Візьмімо ще з тієї самої збірки пісню, де прикраси нареченої коваль перековує на підкови для женихового коня¹⁾:

Душенька Машенька,
Кованая твоя косиця,
Хотять кошу розковати,
Ивановъ конь подковати і т. н.

Подібне у Головацького²⁾:

Де твої, Марисенько, ковалі,
Що твою косицю кували?
Нехай-же прийдуть, розкують,
Нехай-же сrebro, золото заберуть.

І у Добровольського:

Где золотица брали?
У Варвары Алексѣевны
Съ руки перстень сняли,
Коня подкували.

З книги Сумцова подам польську пісню про двох ковалів, що кують персня молодії:

Pośród pola
kuźnia stała,
a w tej kuźni
dwa kowalczyki

Ładź, ładź,
Biją młoty
w pierścień złoty
z młodym Jasińkiem
ku ślubowi,
ładź, ładź.

Численні варіанти пісенного мотиву про золоту „рясу“ (тоб-то сережки, оздобу) подано в відповідному розділі „Об'яснень“ Потебні. Це — пісні, споріднені з російським ворожильним („подблюдным“) закликом коваля. Дівчина несе ковалеві золоту кору, що збили з дерева райські пташки, і прохав скувати пояс, перстень, вінок — „У поясі красуватися, у перстеньку залецаться, а у веночку ізвенчається“. За іншим білоруським варіантом, кується золота чарка, за польським, із цієї чарки п'ють

Sam Pan Jezus z aniołami
Maryja z dziewicami.

Перед нами очевидна ідеалізація весільних оздоб, новий привід до ідеалізації коваля, що їх скував. Коли, за одним варіантом, святого коваля закликають „скувати шлюб“, за іншим, скувати шлюбні оздобу, то чи не має в фольклорно-поетичному слововжитку вислів: скувати шлюб — секундарного значіння — скувати вінок і перстень?

Встановлюючи цей традиційний ґрунт пісенної символіки, на якому розвинувся образ „коваль на весіллі“, треба однак пам'ятати, що ні в українській, ні в білоруській, ні в великоруській весільній поезії образ

¹⁾ Сахаровъ, Сказанія русскаго народа, т. I, кн. 3, № 77.

²⁾ Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. II, стор. 634.

коваля — кувача любовних стріл або образ коваля — кувача шлюбних оздоб і є конкретизується в образі Кузьми-Дем'яна, не залишається з ним. Кузьма-Дем'ян залишається в функції божественного коваля, з виразно церковними рисами, що кує самий шлюб і охороняє той шлюб, який він „сковує“.

Але значіння й вплив Кузьми-Дем'яна, охоронця шлюбу, не обмежується його ролею на самому святі шлюбного обряду, а перекидається й далі — на прийдешнє життя молодих. Веселовський згадує бувальщину, де „являється образ кузнеца, кующаго три тонких волоса и отвѣчающаго на вопросъ богатыря (Святогора. В. Г.), что онъ куеъ судьбину кому на комъ жениться“. Пригадуючи й південно-слов'янський вислів — „*komе bog niје dao sreće — kovač mi te ne skova*“, — Веселовський спитується витлумачити участь Кузьми-Дем'яна в шлюбі, як кування шлюбної долі¹⁾. Таке тлумачення безпосередньо не стверджується: в піснях співається, як ми знаємо, про кування самого шлюбу, а не долі, але можна визнати, що образ руського білінового і південно-слов'янського кувача долі — є поширення образу Кузьми-Дем'яна, кувача шлюбу, тим більше, що великоруські дівочі пісні про жениха місцями, незалежно од весілля, пристосовуються до дня Кузьми й Дем'яна²⁾. Тут до речі згадати й за наведеною вже з збірки Добровольського смоленську казку, де Кузьма-Дем'ян напроорокував купцеві, з ким він одружиться, замістивши таким чином білінового коваля і ще раз виступивши в ролі охоронця (й провісника) шлюбу³⁾.

Щоб дати повний історіографічний огляд, можна згадати ще одне поясіння близькості між Кузьмою-Дем'яном і шлюбом. Це поясіння належить Ящуржинському, а привід і матеріал до нього дав Афанасьєв. „Перенесеніє на христіанськихъ святыхъ — образа мнѣчскаго кузнеца произошло подъ вліяніємъ окружающей природы: перваго ноября въ день Кузьмы и Демьяна земля сковывается своею зимнею корою. Народъ говоритъ, что это Кузьма-Демьянъ сковываютъ землю, а отсюда и нравственное значеніе, что они сковываютъ брачныя узы“⁴⁾.

У цьому надто штучному поясінні самому Ящуржинському належить власне небагато: всі твердження цілком є у Афанасьєва. Ящуржинський тільки поставив їх у причиновий зв'язок. Але, певна річ, ні логічний, ні психологічний стрибок від сковування землі кригою до кування шлюбу — неможливі.

А втім, безперечно, що прикмет кувача землі й води, прикмет коваля-мороза надано Кузьмі й Дем'янові. За цим промовляє низка суто-календарних приказок на перше листопада:

¹⁾ Развсканія, XIII, стор. 207.

²⁾ Терещенко, Бытъ русскаго народа, VI, 62. „На К. и Д. перваго ноября въ Пензенской губ. пекутъ пироги и блины, при чемъ поютъ пісни съ пожеланіями найти хорошаго жениха“.

³⁾ Смоленскій этнографическій сборникъ, ч. I, стор. 295.

⁴⁾ Х. Ящуржинскій, Лирическія малорос. пісни. Варшава, 1880.

„Кузьма-Дем'янъ съ гвоздемъ“; „Кузьма-Дем'янъ подмостить, Никола пригвоздитъ“; „Кузьма закуеть, а Михайло разкуеть“.

Є приклади й у книзі Ап. Коринфського „Народная Русь“, та автор ніде не зазначає навіть приблизно джерел своїх повідомлень, тому доводиться ставитися до них обережно. Ось ці приклади: „Не велика у Кузьмы-Дем'яна кузница, а на всю Святую Русь въ ней ледяныя цѣпи куются“ (?). „Закуеть Кузьма-Дем'янъ — до весны красной не разковать“. „Изъ кузьмодем'янской кузницы Морозъ съ горна идетъ“. „Не заковать рѣку зимѣ безъ Кузьмы-Дем'яна“²⁾.

А втім усі ці календарні приказки втраять більшу частину свого значіння, коли порівняти їх з безліччю інших того самого типу — такі приказки є мало не на кожен день, прикладаються вони до різних святих, і дуже часто побудовано їх цілком на суголосності. Наприклад — Варвара заварить, Сава засалить, Микола закує. Безкнижне й безкалендарне село — та й чимала частина міста — довго жили без чисел, замінюючи їх іменами святих — в це річне коло увійшли и Кузьма з Дем'яном, пам'ять яких шанується на початку морозів, першого листопада. Звичайно, всі наведені вже асоціації не могли не вплинути на форму висловів приказки: раз Кузьма-Дем'ян — коваль, то й тут, в обхідці річних прикмет йому ніби доручається скувати крижані мости. Це — нова функція, надана новому, синтетичному ковалеві, Кузьмі-Дем'янові, і, звичайно, щоб пояснити ці приказки, немає підстав згадувати, як згадував Афанасьєв, про зміїв, що своїм диханням мостять крижані мости або тим більш — про виїзд зміїв на „мости каллиновы“. Здогад, що в народній свідомості „тотъ же громовой молотъ куеть ясное небо и готовитъ зимѣ желѣзные обручи“ — лишається так само домислом Афанасьєва.

Асоціація образів Кузьми-Дем'яна й шлюбного обряду, що зміцнилася, як ми гадаємо, все-ж не без участі проміжного образу чудесного коваля, привела до такого цікавого явища, як згадка про Кузьму-Дем'яна у весільних піснях і незалежно від ковальства та від лікарства. Приклад такого закликів я знаю тільки один: у Курській губернії молодий прохає за друзів Михайла-архангела та Кузьму-Дем'яна³⁾:

Хто за мною да за сиротою
Падруж'янь пойдуть?...
Азвистца, откликнестца
Де Кузьма-Дем'янъ:
Я за тобою да за сиротою
Падруж'янь поїду.

Цей факт — нове свідоцтво про широку популярність святих братів — цілком увіходить в коло подібних-же обрядових закликів. Участь у весіллі — осіб Нового Заповіту і християнських святих — не новина в фольклорі: Богородиця бере участь у плетінні вінків або в печинні

²⁾ А. Коринфскій, Народная Русь, М. 1901, стор. 459 й далі.

³⁾ Сборникъ Академіи Наукъ, т. 76, № 5. Ст. М. Халанського, стор. 265—266.

короваю. Христос вінчає, святі, з найпопулярніших, — допомагають¹⁾. Але цей приклад, де Кузьма-Дем'ян — дружок, а не коваль, звичайно, не суперечить міркуванням про взаємину цих образів.

А втім, і приклади, де Кузьма-Дем'ян з'являється на весіллі без зв'язку з ковальством, і приклади з народнього календаря, де Кузьму-Дем'яна міцно прикріплено до певної пори року і зв'язано з нею — примушують поставити питання про можливість причинового зв'язку і між такими ланками, як „весільна“ й „зимова“ функція Кузьми-Дем'яна.

При цьому в мітологічних домислах немає жадної потреби, бо зв'язок, до того дуже природний і безсумнівний, установають спостереження побутового характеру. Свято „зимового Кузьми-Дем'яна“ — початок листопада — слушний час для шлюбів. Шлюби звичайно відбуваються від Покрови (1 жовтня) до початку листопада (з 15 листопада), коли вінчання припиняються. До 1 листопада, дня, що й є церковне свято цих святих, кінчаються останні хліборобські роботи (в багатьох великоруських місцевостях у жовтні ще труть і тріпають льон). Отже, зимовий Кузьма-Дем'ян є одночасно і свято, вільне від турбот про хліборобські роботи, і нагадування, що наближається зима і разом з нею — зимовий піст.

„Лука-Солуха“, що його згадують, як ми були бачили, поруч з Кузьмою-Дем'яном, припадає трохи раніш — на 18 жовтня, але загалом на той самий час. Сполучення їх у спільній пісні є, певна річ, наслідок контамінації пісенних варіантів — паралелів, що спочатку виникали нарізно у песіальях, зв'язаних то з Лукою, то з Кузьмою-Дем'яном. Притягати, щоб пояснити це сусідство, другого Кузьму-Дем'яна (17 жовтня) або другого Луку (Лука Печерський — 6 листопада) — навряд чи є підстави.

Кузьмі-Дем'янові надається ще одна дуже важлива риза: він не тільки охоронець шлюбу, а й охоронець хліборобства. Видимо, тут треба відрізнати дві основи — казково-легендарну й суто-побутову. У легенді про перемогу Кузьми й Дем'яна або Бориса й Гліба, що їх заступають, над змієм — змія нападає на кузню під ту хвилину, коли святі кували перший плуг для людей. За українським повір'ям, що навів у „Русской Бесѣдѣ“ Максимович, — „святой Борисъ всѣ плуги коваль, да людямъ давалъ“.

У білоруській пісні на Великдень, де подано ніби календар на цілий рік —

Святой Кузьма серпом робиць,
Золотые, новыя, сталевыя.
Святой Демьянъ сѣно гребець²⁾.

Первісна казкова основа тут ще виразно відчувається; разом з тим її, очевидчки, підтримав побут: маю на увазі порівнюючи рідкий випа-

¹⁾ Див. вище; також Чубинській, Труды, т. IV, 685, 693 стор. 527, також 672 (Шейнъ, Матеріали, т. I, ч. 2, стор. 284, його-ж, „Бѣлорусскія пѣсни“, стор. 298, Б. Гриниченко, Етнограф. матеріали, т. 3, стор. 100, 1269 і багато инш. прикладів.

²⁾ Носовичъ, Бѣлорусскія пѣсни. Записки Геогр. Общества, 1873, т. V, стор. 83.

док — святкування Кузьми й Дем'яна першого липня, тоб-то тоді, коли звичайно починають косити, а часом і жати. „Кузьма и Демьянь пришли — на покосъ пошли“¹⁾. Я не мав змоги перевірити вказівки Ап. Коринфського на „перекази“, за якими „Христа-пазаря супроводжають апостоля Петръ и Кузьма-Демьянь“²⁾, але вони цілком правдоподібні, коли згадати все сказане за Кузьму-Дем'яна.

Згадаймо так само зв'язок закликання Кузьми й Дем'яна на весіллях з обрядовим уживанням хліба: дружка, співаючи про трьох апостолів у Псковській губернії, б'є хлібом об хліб; співець, що виконує „Кузьму“ у Вітебській губернії, тримає пиріг у руці. У „Білоруссах“ Е. Ф. Карського, в описові білоруського весільного обряду читаємо, що після заклику святого Кузьми-Дем'яна дітям кидають хліб³⁾. Див. вище вказівку, що в Пензенській губернії на Кузьму й Дем'яна дівчата печуть пиріжки й млинці, причому співають пісні з побажаннями знайти доброго жениха. Цей зв'язок особливо помічаємо в смоленській пісні:

Ты, святой, Кузьма-Демьянь,	у гумни стогами,
Ты скуй миъ свадьбу	а у полъ колами,
радосную, веселую,	а у печи пирогами ⁴⁾ .
веселую хлябородную	

Сюди-ж належать деякі звичаї — варити „кузьмодем'янівське пиво“ у Валдайському повіті⁵⁾ і кузьмодем'янівську кашу, спільну для цілого села (борошно й масло на неї збирають по хатах дівчатка-підлітки) — в Череповецькому повіті⁶⁾.

Зв'язок цих мотивів не має в собі нічого внутрішньо суперечного. Насамперед мотиви, зв'язані з хлібом, у звичаях і поезії хліборобської країни взагалі легко асоціюються з першими-ліпшими побутовими мотивами (пор. матеріал, що зібрав М. Ф. Сумцов у своїй розвідці „о хлѣбѣ“). Не виключена тут (а в пісні „святой Кузьма серпы робиць“ і очевидна) можливість асоціацій й з образом коваля, що кує хліборобське знаряддя і тим самим ніби бере під свій захист хліборобство. (Пор. фінський міт, як Ільмарінен кував чудовного млина Сampo).

Не така ясна на перший погляд друга секундарна функція, яку надають Кузьмі-Дем'янові — функція охоронця курей. Ще Афанасьєв спостеріг зв'язок Кузьми-Дем'яна з піанем⁷⁾. Перше листопада в деяких місцях називають курячим святом або курячими іменинами. У старовину в Москві першого листопада жінки приносили курей до Козьмодем'янівської церкви й правили молебінь. Вислови „Батюшка Кузьма-Демьянь — куриный богъ“ і „Кузьминки — куриы именины“ знаходимо в книзі Ер-

¹⁾ М. Заблудинъ, Русскій народъ, его обычаи, стор. 285.

²⁾ А. Коринфскій, Народная Русь, М. 1901, стор. 459.

³⁾ Е. Ф. Карскій, Білоруссы, т. III.

⁴⁾ Добровольскій, цит. зб., стор. 440.

⁵⁾ Сахаровъ, Сказанія русскаго народа, Нар. дневникъ, изд. 1885 г., стор. 147.

⁶⁾ Н. Герасимовъ, Нѣкоторые обычаи Череповецкаго уѣзда, Э. О., 1894, № 1.

⁷⁾ Афанасьевъ, Поэтыч. воззрѣнія, т. I, стор. 468 і т. III, стор. 770.

молова¹⁾. Ап. Коринфський подає ще один — „куруда-имениница, и ей Козьмѣ-Демьяну помолитъся надо“²⁾. У Ярославській губ. в цей день ріжуть у клуні півня і з'їдають його цілою родиною. У Пошехонні, де Кузьму-Дем'яна теж шанують, як охоронця курей, першого листопада підрубують півнені голову й ноги на порозі клуні³⁾.

Перед нас безперечний факт жертвування Кузьмі-Дем'янові, факт знаменний, незалежно від того, як тлумачити заклання саме півня. Воно правда, ці факти можна пояснити инакше. На одній з говірок Курської губ. „молить“ визначає „совершать обрядовое моление за животных“⁴⁾. „Молят курь — подь день св. Кузьмы и Демьяна, касарецкихъ (поросятъ) — подь Новый Годъ. При моленъи курь и поросятъ качаютъ за столомъ жаровню съ угольями. На столъ кладутъ стебли ржаные... и на нихъ складываютъ кости жаркого, курь или поросятъ; стараются не ломать костей... чтобы у щиплятъ спинки не ломались“. Проте запис не дає даних, щоб можна було відчуті і в цьому „молінні“ елементи жертвування „богам“ Кузьмі-Дем'янові та Василю Кесарійському.

Цей факт може, наприклад, промовляти за вимирання культів навіть таких сучасних божеств, як популярні святі, за дальшу хвилю християнізації — енергійнішої, що змінила недавній двоїстий процес поганізації церковних святих і — одночасно — позверховної й кволої християнізації образів поганства. Чи не за вирішувальний при цьому момент було те, що в сучасному значінні слів „молитва“, „молити“ вже не відчувалося слідів споконвічного значіння — „жертва“, „приносити в жертву“. Тому можна, зовсім не вдаючись у безпідставний мітологізм, вважати, що тлумачіння, яке наводить Халайський, є явище секундарне при первісному („жертвуванні“) в основі.

Як-же пояснити те, що Кузьмі-Дем'янові надано прикмет „курячого бога?“

Коли йти шляхом Афанасьєва, довелося б будувати складний і сумнівний ланцюг символів — через емблеми родючости (хліб, клуна, півень, хмара „пивногруда німфа“ — жінка громовика) до громовика-коваля. Надто складним шляхом іде й Харузіна, нагадуючи думку Маннгардта, що „нерѣдко духъ хлѣба, ржи, овса и пр. принимаетъ зѣриный образъ, и. пр. пѣтуха“: виходячи таким чином з культу клуні (овина), де ріжуть курей, і вважаючи, що 1 листопада збігається здебільша з обмолотом, вона запитує: „не послужило ли жертвоприношение овину пѣтуховъ и курь основаніемъ вѣры въ особое покровительство Кузьмы и Демьяна этой птицѣ?“⁵⁾.

¹⁾ Народная сельско-хоз. мудрость, т. IV, Пб. 1905.

²⁾ Народная Русь, стор. 461.

³⁾ Баловъ, Очерки Пошехонья, Э. О., 1901, № 4.

⁴⁾ М. Халайский, Говоры Курской губ., Сборникъ Академіи Наукъ, т. 76, № 5, стор. 358.

⁵⁾ Харузіна, назв. твір.

Хоч трохи переконливого пояснення цього дивовижного зв'язку довелося б шукати в тому-ж-таки народньому календарі. В-осени, коли кури вже не несуться, хазяї підгодовують їх, щоб різати, і до 1 листопада вони вже готові. Так зимовий Кузьма-Дем'ян стає за ознаку ще одної господарської операції.

По суті відповісти зв'язок між Кузьмою-Дем'яном і курами тепер, очевидячки, не можна. Але дуже можливо, що в минулому існували втрачені або загублені факти, де зв'язок між цими двома образами був безпосередніший, зводячись, певно, до тої самої первісної функції — Кузьми-Дем'яна, як зцілителя. Дар зціляти не тільки людей, а й тварин звичайно увіходить у житійні характеристики Кузьми й Дем'яна, до того застосовані до різних пір. Отож у Пролозі на перше липня про римських братів читаємо — „человѣкъмъ же и скотѣмъ подающа цѣлбы“, в Пролозі на перше листопада — „и врачевашу не точію человекѣ, но и скѣты“; в Мінеї на той самий день „Не точію же человекѣмъ помогаху, но и скотѣмъ“. Окрім того, Пролог і Мінея на перше листопада містять оповідання про верблюда, якого святі зціляли від скажености, який і заступився за Дем'яна, коли Кузьма за порушення обітниці безкорисливості засудив його надто суворо (верблюд промовив людським голосом, щоб не вагався покласти тіло Дем'яна коло Кузьми). Ці риси відбилися в уже наведених вище замовляннях — скотинячих і пастуших, де Кузьма й Дем'ян згадуються, як зцілителі худоби. Що можливі були й інші, тепер втрачені фабули про зцілення, де образи Кузьми й Дем'яна та саме курей стояли в щільнішому зв'язку, про це можна гадати на підставі сусідства їх у двох старовинних пам'ятках: 1) у житті пророка Авакума та 2) в сюжеті про „Путешествіє Вавилы со скоморохами“, що має ознаки давнього походження.

З життя пророка Авакума сюди належить той уривок, де автор оповідає про свою надзвичайну курочку, що годувала його й жінку в тяжкі дні повороту з заслання.

„И не просто она намъ досталася. У боярыни кури всѣ переслѣпанѣ и мереть стали; такъ она, собравши въ коробѣ, ко мнѣ ихъ прислала: чтобъ-де батько пожаловалъ, помогался о курахъ. И я подумалъ: кормилица-то есть наша, дѣтки у нея, надобны ей куры. Молебень пѣлъ, воду святѣлъ, куровъ кропилъ и кадилъ... Куры Божіемъ мановеніемъ исцѣлѣли и исправилася по вѣрѣ ея. Отъ того-то племени и наша курочка. Да полно того говорить: у Христа не сегодня такъ повелось. Еще Козма и Даміанъ человекѣмъ и скотѣмъ благодѣйствовали и цѣлили о Христѣ“.

В архангельській біблії „Путешествіє Вавилы со скоморохами“ Кузьма й Дем'ян виступають у зовсім незвичайній для них ролі святих скоморохів, що „перенгравъ“ царя Собаку, ставлять на царство свого учня, селянського парубка Вавилу. З-поміж багатьох чудес, що створили вони в хаті Вавиліної матері і по дорозі в царство царя Собаки, тільки

одно можна зіставити з знайомим уже нам образом Кузьми-Дем'яна, це — відживлення вареної курки:

Понесла їм куру-ту варёну
 Ишла кура туть-да веда взытлаа,
 на печаней столбь сѣла и завила,
 ишла та вдова да туть Ненила
 ишла видять — люди туть да не простые,
 не простые люди-те — сьстые ¹⁾.

Усі ці мізерні дані спонукують усе-таки гадати, що Кузьма-Дем'ян первісно міг стати за „курячого бога“ в зв'язку з церковним образом Кузьми й Дем'яна — зіцілитель. У зв'язку з цим існує цікаве повір'я, що наводить Сахаров: яйця кузьмодем'янієвських курей мають за зіцілющі ²⁾. Жертовування-ж саме Кузьмі-Дем'янові немає жадної потреби вважати за еквівалент яких-небудь певних жертовувань поганських: можливо, що цей позахристиянський спосіб богошанування пристосовано й до нових богів — християнських святих. З вивітрюванням давніх обрядових навичок, можливо, що саме жертовування почали розуміти, як моління за курей їхньому охоронцеві, зіцілитель Кузьмі-Дем'янові.

9.

Отже, під впливом побутових вражень, у процесі ідеалізації з'являлися індивідуальні — реальні й вигадані божества — ковалі з добрими й лихими прикметами, всемогутні кувачі, творці „всього“. Цей процес був можливий на ґрунті різних культур, у різних народів — по-за залежністю одної від одної, але, за теорією зустрічних впливів (Веселовського), — при взаємообміні дужче, тоб-то розвинутіше впливало на слабкіше. Отож, розвинута фінська мітологія, як дужча, могла впливати на вірування сусідів, зміцнюючи й стверджуючи й обожування ковалів ³⁾. В еволюції релігійної свідомості первісно-наївну прямолінійність повинна була заступити рефлексія, а рефлексія перетворювала образи релігійних мітів на образи поетичні; легенда позбавлена змісту, мертвіла й вироджувалася. Сприяв цьому процесові і внутрішній розпад самого міту: позахристиянська основа його під тиском мітології церковної розпадалася: в даному разі образи злих кувачів зілялися з церковним образом диявола, для добрих кувачів теж знайшовся і новий образ і нове ім'я.

¹⁾ А. Григорьевъ, Архангельскія былинныя и историч. пѣсни, т. I, М. 1904, стор. 376 й далі. Цей мотив оживлення вареної курки (або півня) дуже поширено, надто на Україні, але в специфічному сюжетовому оформленні (легенда про суперечку жидів з християнами та про чудо, що такою суперечку завершило). Див. Ю. А. Яворскій, Памятники галицко-руської народної словесности, в. I, стор. 273, де дано і лінд паралелів.

²⁾ Сахаровъ, Сказанія русскаго народа. Народн. диванитъ, вид. 1885, стр. 146.

³⁾ Питання про можливість інших впливів — найпевніше германських і південно-слов'янських разом з новогрецькими — зовсім поминяю, а за фінські згадую тільки, як за найправдоподібніші, тільки жмюхюда.

Тим легше перетворювався міт на казку, а казка на анекдот. Героям цих анекдот — спритним, а часом і неметким чортам — казкові прикмети „приписуються“ вже не в початковому розумінні, не літерально, не з колишньою свіжістю безпосередньої віри, а з тонким лукавством свідомого творця-поета, що „не вірить собі“ і вміє відрізнати *Dichtung* від *Wahrheit*.

Під той самий процес мусів підпасти й міт про доброго кувача, що зіллється з церковним Кузьмою-Дем'яном. Міт виродивсь в анекдот, а остання — в традиційну, трохи чи не безглузду формулу, що зберегав живучість тільки завдяки живучості весільного обряду, з одного боку, та живучості церковного культу — з другого.

Церковний календар, просякнувши побутовим змістом, не тільки підтримав, а й закріпив складний комплекс легендарних уявлень, пристосувавши їх до листопадового весільного сезону, а почасти до липневого — живного. Отже казково-фольклорний образний і сюжетовий матеріал сполучивсь з матеріалом хліборобського й родинного побуту через посередництва церковних іменнів та дат, за якими крився свій образний і сюжетовий зміст.

Важко було-б (бо відповідний матеріал вбогий) точно встановити, якою мірою живе ще й тепер образ Кузьми-Дем'яна і навіть з цим ім'ям сполучена формула. Так само важко було-б точно визначити, на якому ступені припущеної в нас еволюції застали цей образ і цю формулу останні записи, чим був „святий коваль“ у свідомості учасників обряду — друга, який співав „Кузьму“, або молодих, яких скочував святий. По-за всяким сумнівом у нас одне: існування хронологічного й психологічного моменту, коли Кузьма-Дем'ян став новим богом і був богом — богом у тому значінні, в якому тільки й можливе було розуміння цього слова в примітивних віруваннях: у розумінні чудовної людини, не подібної до інших людей — не обов'язково всемогутньої, і владної, може, тільки над своїм селом, над своєю околицею, а часом — тільки над своєю кузьмо-дем'янівською парафією.

В основі цієї праці лежить моя доповідь „Русский Гефест“, прочитана ще в лютому 1918 року в двох чергових засіданнях історично-літературного товариства при Київському університеті. З докладною критикою доповіді виступив секретар товариства, В. М. Отроковський, молодий учений, дуже обдарований, що від його так багато сподівалися.

Цей виступ його був останній: він помер за два місяці по тому. Усі, хто його знав, зберегли про нього надзвичайно світлу пам'ять: я-ж завдячую йому й цінні вказівки, з яких скориставсь, опрацьовуючи свою доповідь, уже після його смерті. Йому й присвячую свою працю.

ОЛЕКСАНДЕР НІКІФОРОВ.

СЬОГОЧАСНА ПІНЕЗЬКА КАЗКА.

(Деякі проблеми казкознавства в світлі крайового матеріалу).

I.

Збирати народні казки почато з початку минулого сторіччя й дуже швидко самим змістом матеріалу це збирання стало крайовим. Досить поглянути до бібліографічних покажчиків збірників, щоб побачити, що казкові збірники йдуть од більш чи менш дрібних територіальних округ¹⁾. Перші загальнонаціональні збірники Грімів, Афанасьєва стали спеціально крайові. Та не можна сказати, щоб, визнаючи потребу крайового збирання матеріалу, збирачі разом з тим досить виразно усвідомлювали сами завдання отакого збирання, величезне й багатобічне значіння такої крайової роботи. До виразної мети йшли тільки збирачі-лінгвісти. Збирачі-фольклористи брели в збиранні матеріалу навімання, бо вони не висували ні спеціальних завдань, ні особливих метод. Цікаво, що сьогочасний німецький автор поділяє всю збиральну працю в Німеччині що-до казок на два періоди: перший од Грімів до W. Wisser'a, другий починає собою збірка W. Wisser'a²⁾. Перший період характерний тим, що в ньому нема пієтету перед казковим текстом. З легкої руки Грімів збирачі або підроблювали казкові тексти під дитячий стиль³⁾, або виправляли „грубості“ й так зв. „неправильності мови“, часто не вважаючи на особисті самого казкового тексту. Друга характерна цього першого періоду риса є переважний інтерес до „нових“ сюжетів, маловідомих. Загальновідомі сюжети йдуть до нових збірок, коли вони „архаїчні“, або „цікаві“ мовою, аксесуарами, то-що. Інакше кажучи, за першого періоду нема виразности в завданнях збирання. Новий період у збиральній роботі в Німеччині починає W. Wisser. Його *Platdeutsche Volksmärchen*, а, головне, метода його збирання являє собою зразок нового підходу до матеріалу навіть у крайовому масштабі. Wisser сам особисто

¹⁾ Див. I. Bolte und Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig, III, 1918, 560—624; A. Thimme, *Das Märchen*. Leipzig, 1909, стор. 166 і далі; John Meier, *Deutsche Volkskunde*. Berlin und Leipzig, 1926. С. В. Са-вченко, *Русская народная сказка*. Київ, 1914.

²⁾ Franz Heyden, *Volksmärchen und Volksmärchenzähler*. Hamburg, 1922.

³⁾ Про те, що Грімми виправляли казковий текст і вносили до них свій стиль, див. загадану книгу F. Heyden'a. Відомо, що Афанасьєв виправляв тексти.

записав близько 2600 варіантів казок од мало не 250 байкарів¹⁾ з фонетичного боку точно й дослівно, не відмовляючись повторювати багато разів варіанти того самого сюжету.

Руські збирачі казок, хоч і починали роботу за зразком німецьким, раніше усвідомили, яку вагу мають у збиранні матеріалу окремі моменти й, здається, ще раніше взяли на увагу велике значіння дослівно й фонетично записаного тексту²⁾. Початок ХХ віку тут висунув навіть особливу методологічну повинність — звертати серйозну увагу на виконавця, байкаря³⁾. Заслуга в цьому руських збирачів тим більше вражає, що навіть Wisser, дарма що й зрозумів значіння байкаря й у своїй книзі дав опис більш, як 200 байкарів, і той дав тільки короткі біографічні відомості, сливе не торкнувшись їх виконання й не зробивши спроби класифікації. А під той самий час руські збирачі починають вивчати стиль і звичай окремих байкарів⁴⁾. Руські збирачі стали на шлях, близький до Wisser'a, раніш ніж він. Збірники Ончукова, Зеленіна та бр. Соколових де-я-чому наближаються до нього. Але й руські збірники, за винятком збірника бр. Соколових, виявляють далеко не цілковите розуміння значіння крайової збиральної роботи. Той, хто вивчає казку, часто стикається з прикритим явищем: матеріал зібрано різними методами, отже, він різноякісний. У дуже гарних збірниках Зеленіна зібрано матеріал, що має зовнішню (губерніальну) межу, а не має з погляду фольклориста (не лінгвіста) межі внутрішньої (методологічної), бо незрозумілий принцип вибору байкаря й казки⁵⁾. Те саме інінже й у Ончукова⁶⁾. Такі самі признання М. Б. Едемського⁷⁾.

Отже, є потреба деякою мірою усвідомити перспективи, що їх одкриває послідовна й систематична крайова робота над збиранням казки. Цією статтею я хотів-би по-просту поставити на чергу спробу такого усвідомлення. Мої подорожі до Заонежчини влітку 1926 р. та до Пінежчини влітку 1927 р. що-до казки дали надзвичайно цікавий і багатющий матеріал. Проста характеристика цього матеріалу дає підставу

¹⁾ W. Wisser, *Auf der Märchenjagd*. Hamburg—Berlin. Не зазначено якого року видано. Стор. 49 та 51.

²⁾ Шейн, Романов, українські збирачі.

³⁾ Див. статтю акад. С. Ф. Олденбурга, *Собирание русских народных сказок в последнее время*. (Журн. Мин. Нар. Просв. 1916, август, стор. 296—322).

⁴⁾ Див. М. Asadowskiy, *Eine sibirische Märchen erzählerin*. Helsinki, 1926 (FSC № 68). Його-ж, *Сказки Верхнеленского Края*. Вып. I. 1925. Вводная статья. Р. М. Волков, *Словесное оформление великорусской сказки* (Записки Одесского Института Народной Освѣты. Т. I. Одесса, 1927, стор. 97—122); Н. П. Гринкова, *Сказки Куприяники* (Художеств. Фольклор. М. 1926, I, 81—98).

⁵⁾ Він не брав казку від тих „бабусь, що оповідають своїм онукам і внучатцям три-чотири казки“ (Великор. сказки Вят. губ. т. XVII).

⁶⁾ Н. Е. Ончуков признається, що його записи мають „випадковий“ характер (Съверныя сказки. СПб, 1908, XIX).

⁷⁾ „Сказочная комиссия за 1924—25 гг.“ Л. 1926, ст. 38, 39. М. Б. Едемський брав на себе відповідальність за визначення казки „старовинної“, „оригінальної“, „художньої“.

для таких перспектив і до таких питань, що не можуть не хвилювати дослідувача. Знов-же, докладне вивчення матеріялу потребує багато часу, тому мої спостереження, що я сприйняв з свіжого враження й нашвидку, мають поки-що характер тільки звідомий і не претендують на повноту й викінченість. Та вони потрібні, як віхи, що проводять до спеціальних, часом навіть нових питань вивчення казки.

У дальшому викладі я виходитиму, головне, від матеріялу з експедиції до Пінежчини, але, оскільки цей матеріял найкраще виясняється з порівняння, я притягатиму найближчий до нього матеріял Олонецької, а почасти й сусідніх губернь.

2.

Кілька слів про методу моєї збиральної роботи. Виїжджаючи до Заонежчини р. 1926-го по казку, я мав на увазі просто спостерегти сьогочасний стан казки на селі. Тому я намагався: 1) брати казку від кожного, хто її може дати, не вибираючи виконавця; 2) брати ту казку, яку дають, с-то не вибираючи казку; таку підлідку я виправдував для себе тим міркуванням, що перша взята казка поміж великою кількістю казок, зібраних за однаковою метою, відбиватиме або найпоширеніші сюжети, або казки, що психологічно найближчі тим чи иншим оповідачам; 3) записував казку повно, дослівно й, оскільки можна було, з фонетичного боку точно; 4) матеріял, що його не записано за браком часу чи з инших причин, я реєстрував; 5) так само, записував або реєстрував варіанти тих самих сюжетів, хоч-би скільки разів вони траплялися.

Робота за цією метою на вузькій території Заонежчини вийшла цікава своїми наслідками¹⁾, але zarazом викликала спеціальний інтерес до перевірки цієї методи на матеріялі иншої території. Пінежчина дала можливість отак перевірити методу, а разом з тим, як це буде видно далі, і виправдала її безперечно, і дала цікавий матеріял для порівняння. Виявилось, що матеріял з двох різних місцевостей, зібраний за однією метою, є надзвичайно різноманітний в загальному малюнку. Власне ця різноманітність і дає той великий інтерес, що примушує виразніше з'ясувати значіння крайового матеріялу в загальній збиральній праці країни. Пінезький матеріял порушує низку справ на всьому, так-би мовити, фронті проблем казкознавства.

Я далі скажу, що саме ставить пінезька казка в царині теоретичних чи, краще, біологічних проблем казкознавства, а що — в царині питань історичних, методологічних і суто-художніх. Але почну з найцікавішої й для казкознавства власне нової ділянки — культурно-етнографічного вивчення казки.

¹⁾ Я виготовив до друку статті: „Современный заонежский сказочник“ та „К вопросу о задачах и методах научного собирания произведений фольклора“. Ця друга друкується в „Известиях Рус. Геогр. Общ.“

ПІНЕЗЬКА КАЗКА, ЯК ОБ'ЄКТ КРАЙОВОГО КУЛЬТУРНО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ВИВЧУВАННЯ.

1.

Треба почати з того, що казка на Пінєжчині, як і в Заонежчині, живе, як явище суцільне, нормальне й повсюдне. Її добре знають і розповідають. Але виявилося, що збирати казку в Пінєжчині для експедиції далеко важче, як у Заонежчині. Пінєзька людність звикає до збирача не відразу, а довго приднається. Жінки особливо полохливі й підзорливі, і треба було прикласти далеко більше зусиль і вибагливості, щоб з перших-таки днів на селі здобути матеріял. Цими труднощами я почасти й пояснюю те, що жінок, які дали мені казку, було вдвоє менше, ніж чоловіків. А втім, цей факт можна й інакше пояснювати, та про це далі.

У подорожі по Архангельській губ. мені пощастило здобути казку від 60 осіб. З них на Пінєжжя власне припадає 54 особи. Шестеро байкарів — це випадковий матеріял з різних місць Північно-Двинської та Вологодської губернь.

У Заонежжі влітку 1926 р. я записав казок од 73 осіб, попрацювавши на 6 днів більше, ніж у Пінєжжі. Отже, пересічно виходить на день однакова кількість байкарів¹⁾. У Пінєжчині за 15 днів праці 3,6 байкаря на день, у Заонежчині за 21 день — 3,5 байкаря на день. Мої пінєзькі байкарі — 36 чоловіків (67%) і 18 жінок (33%) усякого віку, од 8 до 76 років. Мої заонежські байкарі — 44 чоловіків (60%) і 29 жінок (40%) — так само усякого віку — від 6 до 90 років. Що-до віку вони розподіляються так:

	Пінєжжя					Заонежжя				
	Район	Чолов.	Жінок	Відсотків		Район	Чолов.	Жінок	Відсотків	
				Чолов.	Жінок				Чолов.	Жінок
Дітей до 10 р. вкл.	4	—	—	—	—	5	—	—	—	—
Підлітків 11—16 років . . .	19	13	6	70%	30%	29	20	9	70%	30%
Дорослих 17—50 років . . .	23	17	6	74%	26%	19	12	7	63%	37%
Старих 50 р. і більше . . .	8	4	4	50%	50%	20	11	9	55%	45%

Ця статистика цікава тим, що вона свідчить, як за зовсім однакових умов збирання в двох різних місцевостях, де живе казка (Пінєжжя й Заонежжя), збирач має більше-менше однаковий кількістю склад виконавців. Більше-менше однакова кількість осіб що-до днів роботи

¹⁾ Цим терміном я називатиму в статті кожного, хто оповідав казку. Реєстр того матеріялу, що я дістав у Заонежжі, дав у своїй статті: „Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926 г.“ (Сказочная комиссия в 1926 г. Обзор работ. Л. 1927, с. 11 й далі).

відповідно однаково розподіляється за віком і статтю. На мою думку, це мало не математично точно свідчить про однакову інтенсивність казкового життя на Пінежчині й Заонежчині. Треба пояснити два моменти. По-перше, Пінежчина дала ніби трохи більший відсоток дорослих байкарів (43%) і менший відсоток старих (15%), що-до загальної кількості всіх виконавців. У Заонежжі цей відсоток однаковий (дорослих 26%, старих 27%). Важко сказати, оскільки ці співвідношення відбивають справжні співвідношення поміж віком, але можливо, що вже звідси починається та різниця між двома районами, що про неї мова мовитиметься далі. По-друге, повстає пояснення про різницю між кількістю чоловіків і жінок у групі дорослих байкарів. У цій групі в Заонежжі переважають чоловіки більше-менше вдвоє, в Пінежжі переважають чоловіки мало не втриє (74% й 26%). Я вже висловив гадку, що жінки затайливіші й підозріливіші за чоловіків. Та можливе ще й инше пояснення в додаток до першого. Річ у тім, що в Пінежжі жінка справляє враження далеко більше зайнятої в господарстві, ніж у Заонежжі. В Заонежжі чоловіки, головне, взимку відходять на лісозаготівлі й инші заробітки. Влітку тільки останніми роками чоловіків почав одтягати Кондострой та дехто відходив у далекі ліси Повенецького берега або Карелії працювати на літніх сплавах. У Пінежжі окрім зимової роботи безпосередня близькість великої лісосплавної річки, вкритої по берегах лісами, забирає чоловіків і влітку, і весною і взимку. Тут безупинна йде робота: або збивають плаоти й порони, або сплавають величезні порони до Усть-Пінеги. Чоловік і родичі пінезької жінки відпливають надовго й далеко (від Сури, напр., до Усть-Пінеги ліс спускають часом тижнів двоє), вона лишається вдома сама-одна й, звичайно, має менше дозвілля ніж заонежанка, бо в тієї чоловік буває вдома частіше. Ел тассе пінежанка, здається, навіть казку знає менше, як чоловік, а особливо в дорослому віці, коли вона потрібна в господарстві, як робоча сила. З другого боку, чоловік у своїх довгих подорожах на воді буває вільний цілими тижнями й проводить час, між иншим, за казкою. Про це в один голос кажуть усі лісосплавники. Мені оповідали, що по-весні одна артіль вибралася далеко вгору по р. Сурі й мусіла цілих 10 днів зовсім без діла сидіти на березі й чекати, поки річка рушить. „Ось коли-б ти наслухався казок” — додавали, оповідаючи. Звичайно, безперестанне еднання сплавників з різних місцевостей, часті зустрічі різних артілей сприяють тому, що пінезькі чоловіки, порівнюючи з жінками, краще обізнані з сзмою казкою, і сміливіш її оповідають. Пінежанин не так соромливий, як обережний. Але, хоч-би там що, враження від пінезької дорослої жінки залишилося таке, що вона казкою цікавиться менше ніж чоловік. Більш з цього погляду являють собою особну групу, в них казка прищеплюється вже геть згодом, коли баба починає бавити онуків. Цю думку про те, що жінки менше цікавляться казкою, стверджує ніби ще й той факт, що діти на Пінежжі частіше поклякуються на чоловічі джерела своїх казок (батько, брат, сусіда), ніж на жіночі.

2.

Але, коли можна спостерегти деякі моменти, коли Пінесьжя відрізняється від Заонежжя окремими групами носіїв казки, то спостереження над самою казкою виявляють цю різницю надзвичайно рельєфно.

Вивчати казку культурно-етнографічно, як хату, вбрання, знаряддя праці, то-що, можна з боку мови, образу, матеріяльного побуту й т. д. Але виходить, що це можливо ще й з боку сюжетного. На цьому я оце й спинюся.

Моя архангельська збірка містить у собі 171 №№ казок, головне (трохи легенд і побутових оповідань, що часто йшли теж як казки). З них 160 варіантів припадає на Пінесьжя й 11 варіантів на сусідні губернії. З 160 варіантів 111 мають відповідність у покажчиках А. Аарне, а 49 такої відповідності не мають¹⁾. Для дальших міркувань я вважаю за потрібне додати до цих варіантів ще й ті варіанти, що їх зібрала І. В. Карнаухова²⁾, близько 100, з них варіантів з 80 мають відповідність у Аарне, а з 20 не мають. Отже, казкових варіантів, записаних одночасно (червень р. 1927) й більше-менше однією метою, є 260, з них 191 вар. мають відповідність у Аарне. Ці 191 варіанти мають 122 типа А (моя збірка 89 та додаткових типів І. В. Карнаухової — 33), і, як їх згрупувати в живі казки, як вони живуть, то вони дадуть 88 видозмін (моїх 66 і додаткових Карнаухової — 22).

Коли звернутися до заонежської збірки казок, що їх зібрали я й І. В. Карнаухова теж одночасно й тією самою метою, то вийде, що моя заонежська збірка має 238 варіантів³⁾, з яких 203 мають відповідність у Аарне. Збірка І. В. Карнаухової⁴⁾ має 85 вар., з них 71 мають відповідність у Аарне. Отже, з Заонежжя маємо 323 варіанти, з них 274 мають відповідність у Аарне. Ці 274 варіанти становлять 162 типа А

¹⁾ А. Аарне. Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki 1910 та його ж, Estnische Märchen und Sagenvarianten. Helsingi 1918. Я користувався й деякими власними додатками й Н. П. Андреева до цього каталогу. Нехай які хибні, пропущені й помилки має каталог Аарне, усе-ж він для спроби порівнювати на одній основі матеріял з різних місцевостей. На перший раз, щоб поставити певні питання, таку базу будь-що-будь можна вважати за достатню.

²⁾ З матеріялами І. В. Карнаухової я тільки дуже напильду обізнався, але складку їй свою подяку. Через те цифри, що стосуються до її збірки, є приблизні. Та для мене важить те, що ці матеріяли не суперечать моїм заходам, а стверджують їх. Збірка І. В. Карнаухової містить у собі близько 200 №№ текстів, з них №№ до 100 — легенди й оповідання про різні забобони й вірування пінеськи і, власне, до казкового репертуару не стосуються. Казкових матеріялів у І. В. Карнаухової є близько 100 №№. Збірочка працювала на моїх очах у Пінесьжі за методом близькою до моєї. Тому я вважаю за можливе користуватися її даними.

³⁾ Див. мою статтю „Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926г.“ („Сказочная комиссия в 1926 г.“ Л. 1927, ст. 11—21 й пер.).

⁴⁾ Див. „Заонежские сказки“ („Сказочн. ком. в 1926 г.“ Л. 1927, стор. 22—25).

(139 моїх + 23 додаткових Карнаухової¹⁾), що дають 148 видозмін казок (125 моїх + 23 додатк. Карнаухової).

Коли тепер узяти до уваги, що відсоток типів Аагпе з загальною кількості варіантів у Заонежжі й Пинежжі більше-менше однаковий (у Пинежжі 122 типи на 191 варіант = 64%, у Заонежжі 162 типи на 274 вар. = 60%), то матимемо найцікавіше спостереження, а саме:

1) Абсолютною кількістю казкових типів Пинежжя від Заонежжя відрізняється небагато, що-до міжнароднього репертуару, як його подано в покажчикові Аагпе. В Пинежжі вона менша ніж кількість типів Заонежського репертуару приблизно відсотків на 25 (122 й 162)²⁾.

2) Та відносна кількість типів, с.-то кількість казок, сконструйованих, що ходять у народі, в Пинежжі трохи чи не вдвоє менша, як у Заонежжі (88 і 148). Інакше кажучи, Пинежжя, хоч казка в ньому має однакове, як і в Заонежжі, інтенсивне побутове життя, мало не вдвоє (59%) бідніше за Заонежжя кількістю побутових сюжетних казкових конструкцій. Порівнюючи велика кількість текстів, записаних у Пинежжі, припадає на повторні варіантні записи.

Цей зовсім несподіваний для мене самого висновок мимоволі порушує нове питання величезної ваги: чи не живе казка (навіть і що-до сюжету) якимись взагалі вузькими районами, що відокремлюються від інших і обсягом казок і, може, ще й іншими сторонами. Нижченаведені дані, я гадаю, дають цілком позитивну відповідь на це питання й висувують тезу, що про неї, оскільки я знаю, ще в літературі не відзначалося, про якесь природне районування великих репертуарних казкових мас³⁾. Звертаюся до цих даних.

Насамперед, коли придивитися з порівнянням до репертуару типів Аагпе, що живуть на Пинежжі й Заонежжі, то матимемо такі дані. З 122 типів пінєзьких та 162 типів заонежських загальні для обох районів є тільки 68 типів, тоб-то 55% пінєзьких і 42% заонежських типів. Решта

¹⁾ Мушу зауважити, що й до моєї статті й до статті І. В. Карнаухової потрапило кілька друкарських помилок. Коли їх виправити, то 23 додаткових до могого списку типів дадуть такі: 37, 154, [296] (Колобок), 306, 425, 402, 432, 510 В, 531, 532, 551, 707, 875, [707'] (Бова), 883, 910, 1240, 1360, 1405, 1430, 1435, 1540, 1631.

²⁾ Треба зробити зауваження про ті типи, що їх немає в Аагпе, але їх записано в Пинежжі й Заонежжі. Коли з загальної цифри пінєзьких 42 типів, що їх не відзначено в Аагпе, відкинути 3 не пінєзьких, 5 побутових оповідань та 9 типів казки-жарту, то залишиться 25 типів плюс у І. В. Карнаухової типів з 15. Разом 40. Але й у Заонежжі таких типів, що їх не відзначено в Аагпе, налічується близько 42 (29 моїх і 13 І. В. Карнаухової). Окрім того, сюди виходять казки плутині, непристойні й легенди, с.-то відділи казок, що про них можна говорити окремо. Тому, обмірковуючи ті типи, котрі не ввійшли до покажчика Аагпе, я не роблю помітної помилки, бо всі спостереження я обмежую, головне, власне казкою і ще через те, що здобутий висновок зовсім не має переконувати, ніби Пинежжя бідніше за Заонежжя на оповідальній матеріал. На Пинежжі живуть багато легенд, забобонів, повір'їв, але вони не йдуть, як казки.

³⁾ Мені приємно відзначити в II—III книзі „Художества фольклора“ М. 1927 статтю Н. Андреева „К образу русских сказочных сюжетов“, що вона називає проблему національного казкового репертуару.

типів різні. Отже, маємо ще безперечний висновок, що репертуар обох районів є різний і своїм змістом. Половина пінеських сюжетів інші змістом, ніж заонезькі і трохи чи не три п'ятих заонезьких інші, як пінеські¹⁾.

Цей висновок набирає ще більшого інтересу, коли проаналізувати характер: 1) типів, що збігаються й 2) типів різних для Пінежжя й Заонежжя.

I. Спільні для обох районів сюжетні типи є:

1) Про тварин: 1,2 (Лисиця краде рибу), 15 (Лисиця-сповитуха), 20 та 21 (Звірі в ямі), 61 (Кіт, півень та лисиця), 123 (Вовк і коза), 299 (Сонце, місяць і ворон), 170 (Липак). Разом 9 типів (13% од 68 типів).

2) Чудовні: 300, 301 А, 306, 311, 313 А, 313 С, 325, 327 А, 329, 365, 402, 425 С, 403 В, 432, 451, 465 А, 480, 510 А, 510 В, 513 В, 530, 532, 545 В, 550, 563, 566, 567, 571, [650¹⁾] (Ілля Муромець), [664] (Морица), 675, 700, 703 (Сигуронька тане), 706, 707, 709, 715, 735. Разом 38 типів (56% од 68 типів).

3) Решта типів (легендарні, новелістич., про дурного чорта й декілька шванків): 850, 930, 955, 1052, 1060, 1084, 1095, 1149, 1245, 1165, 1425, 1440, 1457, 1525, 1539, 1543, 1725, 1775, 1730, 1825 та Sagen 16. Разом 21 тип (31% од 68 типів).

Цей перелік цілком виразно показує, що, по-перше, спільні для обох районів сюжети є найпопулярніші й поширені типи міжнародного репертуару, а, по-друге, що найбільше збігаються казки чудовні (56% усіх збігів).

II. Типи, що не збігаються, для Заонежжя й Пінежжя є такі:

1) В сюжетах про тварин:

Типи Пінежжя:

- 4 (Битий небитого везе)
- 43 (Кримана й луб'яна хата)
- 130 (Зимівля звірів)
- [131] (Коза-луплена)
- [161 В] (Ведмідь, що просив співати)
- [154¹⁾] (Лисиця й хвіст)
- [282] (Теребок музи)

Типи Заонежжя:

- 37 (Лисиця плакальниця)
- 100 (Вовк у гостях)
- 103 (Кіт і лисиця)
- 122 (Голодний вовк шукає їсти)
- 154 (Мужик, ведмідь і лисиця)
- [161 А] (Ведмідь лопової ноги)
- [241 А] (Півень подавився)
- [241 С] (Курочка рябенська)
- [254] (Рорж Роржович)
- 295 (Біб. соломинка й постіл)
- [296] (Колобок)

2) В сюжетах чудовних:

- 303 (41 брат шукають 41 сестру заміж)
- 303 (Чудовне зачаття)
- 313 В (Чудовне вітання, чудовна скринька)

- 301 В (Звізнення царівки, вступ. дучіс-путинки терок)
- 302 (Кошей)
- [313 Д] (Утікання від Яги)

¹⁾ До речі, відзначу, що й поміж варіантами пінеськими й заонезькими, які не мають відповідності у Аалге, схожих сюжетів нема, а є тільки матеріал різний.

- | | |
|--|--|
| [313 E] (Чудові втікання; наречена обер-
нена на що-небудь) | [314] (Бичок-ратішник) |
| 315 (Звіріне молоко) | [333 B] (Глиняний парубок з'дає батьків) |
| 400 (Чоловік шукає зниклу жінку) | [40?] (Цар-дівчина) |
| 403 C (Підмінена дочка) | 511 (Одноока, двоока, трьоока) |
| 408 (Мати-риба) | 551 (Ліки для батька) |
| [410] (Закам'яніле царство) | 575 (Царевичеві крила) |
| 450 (Братік і сестричка) | [650 IV] (Олеся Попович) |
| 502 (Немалый чоловік) | 677 (Залізо дорожче як золото) |
| 513 A (Чудові товариші: Горосвердел та
інш.) | 678 (Розуму сила — грошей нема) |
| 518 (Суперечка за чудових речей) | |
| 552 (Три яті тварини) | |
| 554 (Вдичні тварини) | |
| 555 (Золота рибка) | |
| 559 (Немілка-царівна) | |
| 560 (Викрадена царівна річ) | |
| 561 (Аладінова лампа) | |
| 653 (Сім Семенів) | |
| 676 (Седем-відчинись) | |
| [677'] (Слдо) | |
| 780 (Наливне лблучко) | |

3) У сюжетах казок легендарних, новелістичних, про чорта, шванках й инш. Пінежя знає такі типи: 570, [813] (Проклята дочка), 882, 900, [936] (Золота гора), 1000, 1012, 1045, 1062, 1063, 1071, 1072, 1082, 1137, [1213] (Пошехонці вганяють коня в хомут), 1286, 1450, 1563, 1642, 1737, 1740, 1831, 1877, 1910. Разом 24 типи.

Заонежя знає такі типи: 330 (Смерть уранці), 331 (випробування сили євангельських слів), 362 (Чортова добрість), 531, [707'] (Бова), 757 (Мадей), 796' (У багатстві правди нема), 799 (Старець і біси), 804 (Як салдат попав у рай), 834, [840] (Доля на тому світі: два типи), [841'] (випробування євангельських слів: инший тип), 844, [845'] (Селянин чує Службу Божу з неба), 852, з групи 844—850 (Золоте стрем'ячко), 875, 883, [891] (Добриня на весіллі жінки), 910 B, 921, 922, 925, [931'] (Євстахій Плакида), 931 (Юда-зрадник), 950, 953, 954, 956, 1009, 1049, 1132, 1133, 1162, 1164, 1210, 1240, 1351, 1360, 1365 A, 1380, 1384, 1405, [1406 C] (Жінка всякими способами ховає коханця), 1409, 1415, 1430, [1435] (Чоловік одучає жінку від казок), 1535 (Наполохані коханці), 1537, 1538, 1540, 1544, 1578, 1580 (Дівчина ділить 5 яець), 1600, 1613, 1640, 1641, 1651, 1653 B, 1696, [1730"] („Чорт виносить попів"), 1732, 1739, 1825 (особливий тип), [1921] (розповіді побрехеньку), 1931, Sagen 3 й 58. Разом 71 тип¹⁾.

Наведена аналіза дає підставу для таких висновків. По-перше, найяскравіша відміна між репертуарами двох районів є в тому, що пінезька казка бідніша за заонежську на нечудовні типи. На 122 типи вона

¹⁾ Розбиваючи типи на основні групи, я відніс №№ 330, 331, 362 й 531, як виразно не чудовні, до третього відділу.

дала тільки 45 типів (21 спільний + 24 спец.) новелістичної та шванкової казки (вийшло кілька легендарних), с.-то тільки 37%, а заонезька казка тих самих типів на загальну кількість 162 дала 92 (21 спільний + 71 спец.), с.-то 57%. Инакше кажучи, в заонезькому репертуарі новелістична й шванкова казка становлять більше, як половину репертуару, а в пінезькому близько однієї третини усіх відомих типів.

По-друге, казки про тварин кількістю, здається, насичують обидва райони однаково. Пінежжя дало 16 типів (9 спільних + 7 спец.), с.-то 13% усіх типів (од 122). Заонежжя дало 20 типів (9 спільних + 11 спец.), с.-то 12% усіх типів (од 162). Та коли вдивитися в зміст типів, які одрізняють обидва райони, то побачимо, що з 16 таких заонезьких типів 5 належить до найпоширеніших у шкільних хрестоматіях, отже таких, що їх, напевно, культивує школа (Кіт та лисиця; Мужик, ведмідь і лисиця; Курочка рябенка; Біб, соломинка і постіл; Колобок). З пінезьких-же типів тільки один („Теремок“) можна прилучити до цієї категорії. Воно правда, усі казки про тварин є в дитячих книжках, та я хочу сказати, що все-таки пінезька тваринна казка справляє враження безпосередніше народньої, первісного, а не другорядового книжкового походження. У заонезькій тваринній казці дух книги відчувається дужче.

По-третє, нарешті, порівняння типів у відділі чудовної казки дає для Пінежжя 61 тип (38 спільних + 23 спец.), с.-то рівно 50% усіх пінезьких типів (61 з 122), для Заонежжя тільки 50 типів (38 спільних + 12 спец.), с.-то 31% (з 162), с.-то менше, як 1/3 усіх типів. Коли ж вдивитися в чудовні сюжети, які відрізняють обидва райони, то за типами Пінежжя треба визнати перевагу класичних типів чудовної казки, таких, що їх збирачі звичайно, звуть „архаїчними“, „старовинними“.

Отже, з погляду змісту ми маємо таку табличку відсоткового розподілу типів:

	Пінежжя	Заонежжя
Казка про тварин	13%	12%
Казка чудовна	50%	31%
Казка, головне, новел., шванк.	37%	57%

Инакше кажучи, коли за першим висновком репертуар пінезької казки бідніший ніж репертуар заонезької казки, то другий висновок, здобутий оце, свідчить, що переважна частина заонезького репертуару (57%) є казки новелістичного й шванкового характеру, а переважна частина пінезьких казок зішлася на казці чудовній (до неї можна зарахувати й тваринну) (63%) й відзначається більшою строгістю складу й, може бути, навіть більшою архаїчністю репертуарного списку. Після сказаного навряд чи можна сумніватися в тому, що пінезька казка живе своїм власним окремим життям, має окремий район.

Ці висновки, надзвичайно важливі для казкознавця, примушують трохи на них спинитися. Райони Пінежжя й Заонежжя, як відомо, і з боку етнографічного, і з боку культурно-історичного набагато від-

різняються один од одного. Повстає натуральне питання, чи є ця, показана вище, різниця сюжетних репертуарів цих районів явище рівнобіжне етнографічним і культурно-історичним особливостям районів, явище закономірне й загальне, чи це є тільки частковий випадок, одинокий факт в історії казки. Щоб твердо розв'язати це питання, треба було-б мати величезний матеріал казок, зібраних з багатьох районів. Такого матеріалу нема, але, на щастя, наявний скромний матеріал казкових друкованих збірників усе-ж дає право висловити деякі здогади й у цій справі. Я не наводитиму всієї порівняльної праці, що я проробив над матеріалами взагалі Архангельської, Олонецької, Вологодської, Пермської, Вятської й Новгородської губернь, с.-то найближчих сусідніх до Пінежжя й Заонежжя. Я наведу тільки висновки проробленої порівняльної статистичної роботи. Значіння цих висновків не може бути вирішальне, бо матеріал зібрано за різними методами, але не слід і зменшувати їх контрольної сили.

Спробуймо спочатку розсунути межі порівняння Заонежжя й Пінежжя до губерських масштабів¹⁾. Коли виключити з збірника Оичукова 3 записи пермських та 71 №№, які не мають відповідности в *Aarne* (*Sagen*, легенди та инш.), то матимемо 229 вар. Архангельських і Олонецьких казок, що становлять близько 250 типів А в різних сполученнях, причім типи Архангельських казок здебільшого не повторюються між Олонецькими й навпаки. А що збірник Оичукова складено з матеріалів кількох збирачів, то така відміна не зовсім випадкова: ми бачимо, як помітно розходяться дві губерні репертуаром. Спільні типи в збірнику Оичукова є тільки типів з 25 (241¹ — Смерть півника; 301, 313, [485], (Борма). 551, 564, 650, 665, 910 В, 930, 955, змагання з чортом, 1137, Пошехонці, [1357 — жінка прохоплюється про коханців], 1380, 1525, 1539, 1600, 1730, 1775). Решта 225 типів розбивається поміж губерніями так, що на Архангельську припадає типів зо 100, на Олонецьку типів з 125. При цьому в Арх. губ. типів 60 припадає на казку про тварин і фантастичну (с.-то мало не 50% загальної кількості 125); на решту видів решта, с.-то близько 50% усієї абірки. В Олонецькій губ. типів 50 припадає на тваринну й чудовну казку (с.-то близько 33% з 150); решта 100 на инші типи (бл. 67%). Таким чином, коли брати инші повіти Архангельської й Олонецької губернь, то картина взаємовідносин поміж різними сюжетними типами виходить рівнобіжна до відносин між Пінежжям і Заонежжям. Архангельська казка бідніша на репертуар і знає менше сюжетів новелістичного й шванкового порядку.

¹⁾ Для Архангельської губ. беру казки з збірників Афанасьєва, Оичукова, П. Ефименка (Матеріали по етнографії рус. насел. Арханг. губ. ч. II в Трудях Этногр. отд. Общ. люб. Естеств. Антроп. и Этногр. при Моск. Унив., кн. V, в. II, 1878). А. М. Смирнова, збірку мою й Карнаузової (разом близько 500 вар.). Для Олонецької губ. беру збірники Оичукова, Смирнова, П. Корельного (Заонежские сказки. Петрозаводск 1919), мою збірку й І. В. Карнаузової (разом близько 400 вар.).

Але чи можна на цій підставі перенести межу районів з визначним казковим репертуаром до меж губерських? Здається, не можна. Коли взяти в збірникові Ончукова казки Низової Печори — 54 вар. (близько 68 типів з А), то вийде, що з них 46 типів не відзначено в Пінежжі й тільки 22 там одзначено. Це ніби свідчить про те, що в Низовій Печорі є ознаки нишого казкового району, порівнюючи з Пінежжям. З погляду географічного й етнографічного цю різницю теж не важко виправдати. З другого боку, серед типів Літнього берега Білого моря (Онч. №№ 233—296) переважають новелістичні й шванкові типи сюжетів, і це ніби свідчить про те, що цей район схиляється до Олонецького репертуару. Отже, оскільки навіть в одній Архангельській губ. ми маємо ознаки відокремлення репертуарів на три райони — літньоберезький, пінезький та нижньопечорський, то, очевидно, треба визнати, що районні межі казки не збігаються з губерськими¹⁾.

Та коли межі Пінезького казкового району не можна розсунути ширше, по-за басейн річки Пінеги, то чи не можна цю межу ще більше звузити, чи не можна встановити дрібніші райони в межах самого Пінежжя, напр., обмежити район волостю або парафією. Принципово це можливо, але про Пінежжя можна сказати, що порівняння Сурських і Карпогорських²⁾ казок моєї збірки не виявляє помітної різниці. У Карпогорській волості, правда, я працював менше й менше записав текстів, але записані мало не всі типами сюжетів є в Сурській волості.

Районне відокремлення казкових репертуарів, як загальне явище, стверджується й на губерниях Вятській³⁾, Пермській⁴⁾ і Новгородській⁵⁾. Казки Кирилівського й Білозерського повітів Новгород. губ. складом типів один од одного відрізняються мало. Та в своїй сукупності відрізняються від репертуару Олонецьких казок тим, що славне не містять у собі казок про тварин⁶⁾ і дають багато відмінних типів у шванковому й новелістичному відділі; відміни в відділі чудовної казки менш значні. Отже,

¹⁾ Для характеристики Архангельської казки збірки Аф. (38 варіантів), П. Єфименка (12 вар.) та Смирнова (22 вар.) мають саме-но історичне й контрольне значіння. Та цікаво, що всі три збірки (разом 72 вар.) мають той самий репертуар, що моя й І. В. Карнаузової збірки. Доповнюють їх вони десятками двома типів, найбільше, в сфері шванкової й новелістичної казки. Отже, навіть з боку історичного, записи 60-х і 80-х рр. скріплюють основну частину пінезького репертуару.

²⁾ Сурська й Карпогорська паруги і географічною, і етнографічною сторонами трохи відрізняються одна від одної, але що-до казки, то їх, очевидно, об'єднує річка Пінега.

³⁾ За збірниками Д. К. Зеленина (Влкр. сказки Вятск. губ. 1915) та А. М. Смирнова (Сборн. влкр. сказок арх. Р. Г. О. А. 1917).

⁴⁾ За збірниками Д. К. Зеленина (Влкр. сказки Пермской губ. 1914) та А. М. Смирнова. Ibid.

⁵⁾ Бр. Соколовим, Сказки и пѣсни Білозерскаго края. П. 1915. Оскільки збирачі працювали експедиційно й приймаються, що вони прилучали до „повноти“ (стор. V) матеріалу, їх метода наблизилася до моєї й цифри показові.

⁶⁾ Тимчасом, як напевно збірка моя й І. В. Карнаузової містять у собі 20 типів тваринних казок у 30 варіантах, „повна“ збірка бр. Соколових має лиш 4 типи.

Кирило-Білозерська казка має деякі ознаки районного відокремлення. Вологодська ¹⁾ казка дає перевагу чудовним сюжетам над новелею й шванком. Вятська й Пермська казки дають картину пропорційно рівномірного розподілу відділів тваринної, чудовної й інших видів казки.

Ці побіжні зауваження, звичайно, тільки приблизні, але їх сила в тому, що вони стверджують висновок, здобутий на підставі глибокої аналізи пінезьких і заонезьких казок: життя казки окремими географічними районами, що-до репертуару, є явище загальнозакономірне.

Закон районування репертуару має potwierдження ще в одному цікавому явищі. В різних районах ми спостерегаємо моду на різні сюжети. У кожному районі є свій улюблений сюжет чи група їх, і їх абірачеві пропонують насамперед, їх знають дорослі й діти. Ось факти.

Основне значіння мають тільки пінезькі й заонезькі приклади, Пермські й Вятські — тільки контрольне значіння ²⁾.

Пінежжя	Заонежжя	Вятська губ.	Пермська губ.
327 А — 15 вар.	333 В — 10 вар.		
301 А — 7 .	301 А — 7 .		
313 — 7 .	301 В — 4 .		
480 — 6 .	530 — 7 .		
300 — 5 .	1525 — 6 .		
955 — 5 .	480 — 6 .		
61 — 4 .	955 — 5 .		
465 А — 4 .	1132 — 5 .		560 — 5 вар.
510 В — 4 .	311 — 4 .	327 А — 4 вар.	566 — 4 .
123 — 3 .	314 — 4 .	1730 — 4 .	402 — 4 .
532 — 3 .	403 В — 4 .	Побережська — 4 в.	1525 — 4 .
533 — 3 .	465 А — 4 .	1525 — 3 .	513, 313 — 4 .

¹⁾ За збірниками Аф (14 варіантів), Н. Іваніцкаго (Мат. по этногр. Вологодской губ. в Трудях Этногр. Отд. О. л. Е. А. З. т. XI, в. I, М. 1890 — разом 55 варіантів), А. М. Смирнова (26 варіантів), В. І. Чернишева („Сказочн. Комис. за 1926 г.“ Л. 1927, стор. 8—9) та М. Б. Едемського (там-таки, стор. 46—47). Разом №№ 136.

²⁾ Власне кажучи, говорити про популярність „типів“, односторонніх у таблицях Вятської й Пермської губ., не завжди можна, бо вони показують тільки кількість варіантів одного й того самого сюжету, що їх записано в різні часи. По суті, це навіть не доводить твердження Д. К. Зеленина, що саме ці сюжети „частіше попадаються“. Для цього треба було-б ті самі сюжети записати в один час у кількох варіантах. Але з нагальною м. б. можна вважати за показника „частоти“ й такий спосіб, що я його цілком беру для Вятських і Пермських казок із збірок Д. К. Зеленина. Для мене ці дві таблиці мають тільки контрольне значіння до перших двох, у яких повторність записів зроблено в один час і за одну подорож.

Пінеська	Заонежська	Вятська губ.	Пермська губ.
571 — 3 вар.	[891] (Добриня) — 4 в.	300 — 3 вар.	315 — 3 вар.
882 — 3 „	1, 2 — 3 вар.	1641 — 3 „	301 А, В — 3 „
1525 — 3 „	20, 21 — 3 „	465 А — 3 „	[235] — 3 „
Про нечисту силу сюжети популярні	(241 А) — 3 „	1537 — 3 „	[664] — 3 „
	(241 С) — 3 „	Фома та Ярема — 3 в.	(Морока)
	313 — 3 „	955 — популярні	
	510 А — 3 „	Про нечисту силу сюжети популярні	
	513 В, 313 С — 3 „		
	706 — 3 „		
	715 — 3 „		
	852 — 3 „		
	956 — 3 „		
	1730 — 3 „		
	Змагання з чортом — 3 „		
	Побереження — 3 в.		
	16 — 3 „		
Разом:			
Про тварин — 2 типи	Про тварин — 6 типів		Про тварин — 1 тип
Чудовищ. — 10 „	Чудовищ. — 15 „	Чудовищ. — 3 типи	Чудовищ. — 9 „
Новел. — 4 „	Новел. — 10 „	Новеліст. — 8 „	Новеліст. — 1 „

З наведених таблиць видно, що за найпопулярніший сюжет од Онезького озера до Уралу є сюжет про спритних злодіїв. Популярність інших сюжетів зв'язано з районами. Коли за популярні вважати ті сюжети, котрі трапилися збирачеві не менш як тричі, то вийде, що в Пінеській таких сюжетів є 16, у Заонежській, цілком відповідно до вищезазначеного більшого обсягу репертуару, їх 31, причому популярні й там і там є тільки 6 сюжетів (301 А, 480, 465 А, 313, 955 та 1525). Найпопулярніший для Пінеськи сюжет — спасіння від баби Яги, спаливши її разом з дочками, чи втікши від неї (327 А), — слівце невідомий у Заонежській (трапивсь, як фрагмент — складова частина другого сюжету) і, навпаки, найпопулярніший заонежський сюжет — про глиняного парубка (333 В) — не тільки ні разу не трапивсь у Пінеській, а навіть на мої спеціальні запитання про нього кілька разів казано, що такої казки й не чули. Може бути, не випадково, а відповідно до висновку, що в Заонежській переважає новелістична казка, — стоїть той факт, що в Заонежській більше варіантів „спритного злодія“ (1525) (5 вар.), ніж у Пінеській (3 вар.).

Навпаки, в Пінежжі з 4-х типів нечудовної казки за А, які там відомі, власне, 3 є дуже близькі до казки як-раз чудовної (суперечка про жінчину вірність — 882, жених-розбійник — 955 та про нечисту силу), і це ще раз potwierджує, що пінежжани не люблять новелістичної казки, вони живуть ще цілком симпатіями до чудовної казки.

Зовсім аналогічно до Заонежжя й Пінежжя, Вятська й Пермська губернії відрізняються популярними сюжетами одна від одної та від перших двох районів.

3.

Коли ми, аналізуючи пінезьку казку, перейдемо від сюжетів до казкових текстів, то й з цього боку досить виразно визначаються особливості більш чи менш специфічні для Пінезького району.

І. Насамперед, звертають на себе увагу особливості деяких конструктивних моментів у пінезькій казці.

По-перше, вона дуже часто довга. Записувати пінезьку казку нині надто важко. Це ілюструють цифри. Коли взяти друковану сторінку в 2000 знаків, то, виключивши десять реєстраційних коротких записів та десяток приказок і жартів, матимемо, що з 150 казок тільки 40 №№ менші, як одна сторінка, 20 №№ по одній стор., 29 №№ по 2 стор., 21 №№ по 3 стор., 14 №№ по 4 стор., 9 №№ по 5 стор., 2 №№ по 6 стор., 6 №№ по 7 стор., 1 № в 8 стор., 2 №№ по 9 стор., 1 № — 10 стор., 1 № — 12 стор. Це дає пересічно близько $2\frac{1}{2}$ сторінки на кожну казку, при наявності близько 60 казок розміром од 3-х до 12-х сторінок. Порівняння цифр з заонезькою казкою особливо вражає. Такий самий підрахунок у заонезькій збірці дає пересічний розмір казки близько 1,3 сторінки при наявності 94 №№ менш, як одна сторінка, 29 №№ по одній стор., 42 №№ по 2 стор., 15 №№ по 3 стор., 6 №№ по 4 стор., 3 №№ по 5 стор. По одному разу трапилася казка в 6, 7 і 9 сторінок. Інакше кажучи, пересічно пінезька казка вдвоє довша за заонезьку, а як брати казки більші, як на три сторінки, то їх у Пінежжі рівно втричі більше, ніж у Заонежжі (36 №№ і 12 №№). А особливо кидається ввічі збирачеві в Пінежжі, що не тільки дорослі, а й діти розповідають довгі казки й не бачать у цьому нічого незвичайного.

Питання, через що там люблять довгу казку, здається, має відповідь в етнографії краю. Вище казано, напр., що в Пінежжі казку дуже культивують лісосплавники. Багато вільного часу на поронах утворює попит на довгу казку й на майстра на неї. „Як почне розповідати, то на цілу ніч стане“ — така найвища оцінка байкареві в устах місцевої людності. Друга причина лежить, мабуть, узагалі в архівах пінезького репертуару, а довжина, здається, один із атрибутів „старовинної казки“. А в Заонежжі казка розмірами швидше переходить у розряд анекдоти¹⁾.

¹⁾ Збірнику Н. Е. Оячукова potwierджує це. Надруковані в ньому тексти з Арханг. губ. довші за олонезькі. Це по-перше, а по-друге олонезькі тексти нові — записи самого

По-друге, довжина (зовнішній конструктивний момент) визначається внутрішніми конструктивними моментами. Для пінеської казки таких найважливіших моментів одразу чотири: 1) докладність переказу сюжету та його частин, 2) формальна повнота казкової „обрядовості“, 3) яскраво виявлена мальовничість викладу з підкресленим діяложним синтаксичним строем мови й 4) поєднання кількох різних сюжетів. Звертаюся до прикладів і доводів.

1) Ось приклад докладної передачі епізода в пінеській казці. Початок казки „Сходи туди — не знаю куди“ в заонезькому варіанті 16-літньої дівчини Рогозіної — схематичний: „Жил был мужик да баба. У их был сын Андрюша. И вот аны Андрюшу наблизавали в салдаты царю“. У цьому самому сюжеті 14-річний хлопець Новіков із Сурського села Летогора цей початок розширює надзвичайно докладно: „Жили были мужик и жонка. У них было трое детей. Отец сделался нездоров и сказал сыновьям, што я умираю, вы должны слушетца свою мать. Как только проговариу и умер. Зделалась нездоровой и мать. Она призвала своих трех сыновей и сказала: „Родимые деточки, я тоже скончаюсь так же, как и отець ваш. Вы живите, друг друга не избегайте, не бейте, дружнее, слушайте старшого брата, што он ни будет делать, то и вы делайте“. Мать умерла. Дети остались беспризорными. Но они не оступились своего хозяйства, улучшали землю, растили скота и сами все росли и росли. Они зажили хорошо. Но брат стал говорить своим, што: „Я хочу уйти в солдаты служить царю“. Братья не хотели этого и уймали Гришеньку, штобы он не ходил на службу царю. Он не послушался своих братьев и все таки ушел служить“...

Треба сказати, що докладність декілька разів трапилася й у заонезькій казці, але там вона була, як явище незвичайніше, ніж у Пінєжжі, а, головне, там вона мала характер або емоційно-психологічного забарвлення казки (у Чарцевої), або словесної орнаментативності (у Власова) й рідко фактичний характер. Пінеська докладність — елементарна: вона дає конкретний хід дії з натуральним описом динамічних чи образних подробиць.

2) Формальна структура пінеського казкового тексту надзвичайно, якщо так можна сказати, є „класична“. Принцип потроєння осіб, епізодів, дій й т. інш. проходить по казках слівце без порушення. Дорослі й діти тримаються його строго навіть тоді, як байкареві ніколи. Тільки в двох-трьох випадках за браком часу байкарі запропонували мені не повторювати епізода, але сами почували це *tres*, як канонічно обов'язкове. Заонезька казка, напр., дуже відрізняється від пінеської саме цією вільністю до принципу потроєння.

Сичукова й Прішвіна, здебільшого, короткі, а записи А. А. Шахмарова та Георгієвського, що йдуть з 90-х рр., довгі. Видно, в Заонежжі протягом останніх 30 років відбувається процес скорочення казкового тексту. Навіски, якіська й периська казки мають довгі тексти, кирило-білозерські тексти дають якийсь середній тип. Цікаво, що навіть у моїй власній збірці, казки Власова, с.-то Пудозького повіту, більш східного, відзначаються більшою довжиною, як заонезькі казки.

Але ще цікавіша різниця між районами що-до приказок і кінцівок. Заонежжя зовсім не дало спеціальних приказок і на кінцівки не дуже багате. Пінезька казка знає приказку, як дуже нерідке явище й іноді аж цвіте своїми кінцівками. Вони почуваються, як явище живе й поетично актуальне.

Приказка мовиться до казки не часто, вона держиться в голові байкаря окремо від казки. Юхим Коронін признавався, що він ніколи говорить приказку й нею починає різні казки. На жаль, з 5 приказок, записаних од різних осіб, 4 не можна надрукувати, бо вони непристойні. Але ця саме їх особливість, здається, взагалі специфічна для приказок. Її функція в тому, щоб рантом захопити увагу слухачів, об'єднати їх сміхом та жартом і утворити те легке піднесення настрою, що його й потрібно байкареві. Сильне й кріпке слівце чи образ завжди активно збуджує в простому народі увагу. Щоб дати хоч деяке розуміння про соковитість і яскравість цих приказок, я таки наведу початок однієї, що її дав у с. Засур'ї Ф. Я. Мерзлий, 48 років:

„Не в котором царстве, не в котором государстве, именно в том, в котором мы сейчас живем, жыл царь Картаус. Надеу на х-р арбуз, на арбуз огурец, отправийся в свой дворец. Выносит укаа, старым старухам от х-ра отказ, а молодым девушкам до 17 лет и дела нет“ — і т. д... І після цієї веселої та яскравої прелюдії спокійно починається казка: „Ну вот, конечно, жыл мужык и жонка...“

Друга приказка, пристойна, що її дав О. І. Малкін у с. Сурі, є прелюдія до казки-пародії. Ось вона:

В некотором царстве,	Лежит два кольца —
В некотором государстве,	Одно жарявлено,
Именно в том,	Другое в грязе.
В котором мы живем,	Которое излюбил тебе,
На ровном месте,	А друго мене.
Как на бороне,	Это не сказка, а присказка.
И борона то на клоче (= кочка).	Сказка вся впереди.
Жыл старик со своею старухой у самого моря.	
В этом море штука да елецек (= місцева риба)	
И сказки конецек.	

Оце двохстишся є найчастіша кінцівка пінезьких казок. Кінцівка всупереч приказці завжди пристойна. Я не наводитиму всіх одмін пінезьких кінцівок, зазначу тільки факт, який свідчить про те, що кінцівки особливо живучі. Річ у тім, що навіть одна та сама кінцівка трапляється й уживається в декількох редакціях ¹⁾.

Ось напр. чотири редакції одного виду:

¹⁾ Спеціально про казкові кінцівки див. Roh. Petasch. *Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen*. Berlin. 1900. Особливого інтересу набирають руські приказки й кінцівки в світлі нової праці проф. J. Polivka. *Úvodní a závěrečné formule slovanických pohádek* (Národopisný Věstník, XIX та XX).

1.	3.
Сказки конець — Золотой жеребець.	Сказки конець — В кузову пять овецъ, Шестой жеребець.
2.	4.
Сказки конець — В лесу под кокорой, Не знаю под которой В колодезце елецъ, В кузову пять овецъ, Шестой жеребець.	Сказки конець — Золотой жеребець, Крошка упала, В рот не попала.

Дуже нерідкі в пінеській казці перехідні фразеологічні шаблони, що їх також сліве немає в закарпатській казці, напр.: „Скоро сказка сказывается — да не скоро дело делается“, або „Это не сказка, а присказка, а сказка еще далеко впереди“ й т. інш.

3) Вражає пінеська казка й незвичайною жвавістю, свіжістю та мальовничістю викладу. Доходять цього почасти, як сказано раніше, докладністю оповідання, а, найбільше, діяльним синтаксичним строем мови. Löwis of Menar¹⁾ цілком слушно писав про те, що руська казка полюбляє діалога. Навряд, щоб це не було ознакою більшої примітивності руської казки. Але пінеська казка являє собою просто надзвичайне явище. Звичайно, зовсім без оповідального елемента збудувати казку важко, і байкарі без нього не обходяться, але діалог дуже часто переважає. Більше од того, є казки, що дають мало не цілковитий діалог. За браком місця наведу уривок тільки казки про робітника, що найнявся до попа з умовою не гніватися. У А. Кузнецова цей сюжет (А. 1000) алу-чено з другим „Прилипи“ (А 571). Наймит іде орати:

- Доўго ли орать?
- Пока собака побежит.
- Он побил собаку, она и побежала. Он и прибег:
- Батюшка, сердисся?
- Нет.
- Матушка, осердилась?
- Нет.
- Куды кобылу девать?
- Куды собаку, туды и кобылу.
- Он разрезал кобылу и скидал в подворотню.
- Где кобыла?
- Ты велел, куда собака, туда и кобыла.
- Ты осердиўся?
- Нет.
- Назавтра опять. Вот батюшка:
- Наноси дров в избу.

¹⁾ Aug. Löwis of Menar. Der Held im deutschen und russischen Märchen. Jena, 1912, S. 127.

Он полну избу наносиў.

— Батюшка, осердиўся?

— Нет.

— Матушка, осердилась?

— Нет”.

І таких казок, що їх розказують такою, чи ще багатшою синтаксично, але обов'язково діяльною мовою, у Пінєжжі більшість.

4) Нарешті, для Пінєжжі дуже є властивий спосіб збільшувати казку, підбираючи кілька сюжетів, причому характерно тут те, що часом підбираються сюжети, дуже далекі внутрішнім змістом один од одного. Напр., я не знаю взагалі великоруської казки, щоб вона сполучала такі типи, як „Вовк і козенята” (А. 123) та „Братік Івасик і сестричка Оленка” (А. 450). Тимчасом, у Карповій горі я й І. В. Карнаудова записали казку з таким сполученням. Трохи несподіване є таке сполучення: 303 + 550 + 313: У царя 41 син. Тільки Івасеві щастить здобути чудовного коня. Далі усі їдуть шукати невіст. У Єгобової 41 дочка. Іван міняє ковпаки на братах і дочках Яги. Вона вбиває своїх дочок. Коли Іван повертається додому, його посилають дістати від Яги чудовний глек, гуслі, скатірку-самосолку. Потім він їде здобувати невісту, в мідиному, срібному та золотому лісах він знаходить по пір'їні, бере їх, не слухаючи попереджень коня, потім мусить добувати трьох птахів-дівчат із цих лісів та їх брата-вовка, потім їде по живу й мертву воду, вивозить її з-під пазухи дівчини, виратовується від погоні чудовними речами (кидає їх), нарешті, відмолоджується в казані з живою водою й одружується з однією з дівчат.

І взагалі, повторюю, у будові сюжетів пінєзької казки можна помітити якусь вільність морфологічного складу. Та про це далі.

II. Окрім цих, зазначених, особливостей конструктивного порядку пінєзька казка відзначається ще однією особливістю — помітною творчою відчутністю, коли так можна сказати. Річ у тім, що й Заонежжя, й інші північні місцевості знають варіанти, що мало не дослівно повторюють той чи інший сюжет. Правда, це трапляється й на Заонежжі не часто. У Пінєжжі таких фактів немає. Варіанти одного сюжету дуже різняться навіть тоді, коли мені траплялося записати текст од таких осіб, що з них одна перейняла казку від другої. Казки відрізнялися навіть що-до сюжету. Ці факти дають право припустити, що пінєзька людність вільно ставиться до казки та що, коли до цього додати великий інтерес до казки, байкар здебільшого підходить до казки з творчою активністю. Це припущення підтримують також ті випадки казок, що вони являють собою нові конгломерати епізодів відомих з інших казок.

III. Нарешті, ще є пінєзька особливість. Вона, відмінно від, напр., Заонежжя, де спеціальне амплуа „байкаря” не відчувається, далеко виразніше освідомлює це амплуа. Правда, і на Пінєжжі байкаря не звуть байкарем. Звичайно кажуть: „він тобі набалакає всякого”, але зате ви-

суваються певні ймення майстрів цієї справи. Мені довелося зустрітися з трьома такими майстрами.

Перший з них Малкін Йосип Іванович, 29 років, живе в с. Сурі, куди перейшов до жінки з с. Слуди. Малкін письменний, закінчив двох-класову школу, читає часописи, книжки з агрономії й кустарної справи. Хлібороб і лісосплавник, але, як на мене вражіння, не надто старанний. Служив цілих 6 років за громадянської війни, побував в Архангельському, в Ярославлі, Москві, Вологді, але не хвалиться тим, що знає місто. Вдачею повільний, тихий, млявий. Викликати в нього усмішку дуже легко, але за нею якийсь сум. Я помітив, що люди з одного боку шанують його, висловлюються про нього, як про людину цінну на селі, але все-таки в відносинах до нього відчувається щось зневажливе. До нього не назбирається в хату сусід та він і сам цього не любить. Дружина в нього молода, розвинена жінка, працює в лікарні, палить цигарки й справляє таке вражіння, ніби вона вища за оточення. У мене склалося вражіння, що саме оця перевага над оточенням, більша інтелігентність і утворює якусь відокремленість Малкіна на селі. Відокремленість ця, здається, така велика, що навіть я, випадкова людина, її спостеріг. Малкін знає пісень і солдатських, і давніх селянських, знає загадки, приповідки, силу частушок. Билін і духовних віршів не знає. Казки знає, почасти, від матери, давно вже небіжчиці, почасти, наслухавсь од селян. Казки почав розказувати, скоро я попрохав його, й потім говорив мені аж три вечори. З Малкіна типовий представник тієї групи байкарів, що я її зву байкар на довжину. Спосіб говорити в нього повільний, спокійний, розмовний з проблисками артистизму, і це знати в грі інтонаціями, чи в добродушному акомпаньєменті власним сміхом до окремих моментів казки. Стилістичного боку його казок я не можу тут торкатися. Скажу тільки, що це стиль широкий, з слідами індивідуалізму. Од Малкіна я записав цілком чи схематично 16 казок та зразки частушок, загадок і одну замову. Але Малкін знає й ще казок, надто непристойних. Репертуар його містить у собі, за показником Аарне, такі типи: 300, 303, 329, 313 А, С, 327 А, 402, 550, 570, 559, 571, 1012, 1543 (гребінь), 1563, 1877, 1910 та ще кілька непристойних.

Другий мій майстер — Костянтин Лаврентієвич Фофанов, 65 років, у с. Карповій Горі. Дід середнього віку з великою копицею волосся й добрими веселими очима. Семейний, з дітей — один служить міліціонером у Сурі й з цього трохи пишається. Кост. Лавр. навчавсь у школі, не служив, не бував далі як в Архангельському. Хлібороб, але, як і Малкін, не справляє вражіння, що має пристрасть до землі. Є щось стоїчно спокійне, а разом мудро-гумористичне в тому, як він ставиться до всього околичного, до життя, до себе, до мене — збирача. Хоч він і старий, а щоголь, у свято вдягнувшись по-городянському. На селі діда поважають і знають, що раніш він розказував багато казок. Дехто на селі казав, що він знає якесь старе пророцтво про полудниці. По перевірці вийшло, що це було заплутане оповідання про тресавиць. Биліни він знає

„з книжки“, а казки розказує „селянські“. Признається, що давніш він розказував їх багато, але тепер кинув. Через що саме, не пояснив, але з тону та натяків я зрозумів, що на селі інтерес до казки послабшав. Тепер не тим цікавляться. Я записав од Фофанова 9 №№, усі довгі й цікаві. Фофанов теж типом байкар на довжину, але він яскравий і високо-талановитий артист од казки, і притому рідкого тепер типу — артист-театралізатор. Він органічно не може оповідати спокійною розмовою, грає голосом, очима, всією постаттю, скоплюється, сідає й навіть виявляє своє оповідання жестами, мигами, рухами. Фофанов — блискучий майстер діалогного стилю й, видно, надзвичайно творчо активний, про що я скажу далі. Од нього записано казки таких типів: 15, 43, 123, 250, 301 А, 327 А, 403, 561, 560, 930 та Снігуронька.

Коли Й. І. Малкін та К. А. Фофанов справили на мене враження людей, що якимось стоять вище за своє оточення, може навіть осторонь його, то третій мій майстер Юхим Матвійович Коровін, 37 років, села Ваймуші Карпогорської вол., цілком кипить у своєму оточенні, живе його стихією. З вигляду це ще зовсім молодий господар, має трое дітей і жінку, письменний, служив підчас громадянської війни за пекаря в шпиталі, далі як в Архангельському не бував. Живе разом з старим батьком, колишнім хурманом. Родина й хата Коровіна — багата хата на селі. Юхим Матв. добре заробляє на сплавах лісу й лісових роботах, витрачає на це багато часу, бо вдома є кому працювати й без нього. Люди в нього трохи запобігають, сам він моторний, веселий, рухливий, поривчастий. Про Юхима Коровіна люди далеко знають, бо він їх потішає казками. Мені говорили в іншому зовсім селі, що коли на плотах нічого робити, то иноді в складку збирають гроші Коровінові на горілку, щоб він розказував казок. І він, як кажуть люди, може говорити цілу ніч. Мушу сказати, що найдовші казки в моїй збірці саме від Коровіна. На жаль, я мав змогу записати від нього тільки 4 №№, просидівши пів-дня. Коли я прийшов до нього на другий день, він лагодивсь знову пливати річкою з лісом. Я давав йому гроші, але Коровін не зоставсь, щоб не розбивати артілі. Та й їхав він цим разом з жінкою. Та все-таки мені пощастило записати ще скількись сюжетів, тільки схематично. Всі вони дуже складні й багатопіводні. Типом Коровін теж оповідач на довжину, спосіб його говорити — артистична гра голосом і жестами, але фофанівського театралізму в нього немає. Репертуар Коровіна, здається, дуже великий. Самих-но пристойних казок він назвав мені з 11, а крім того він знає силу непристойних. Записано й відзначено від нього такі типи: 306, 518, 566, 313 В, С, 325, 400, 329, 465 А, 502, 530, 567, 832, й багато непристойних.

Поміж казковими майстрами я назвав-би ще літогорського хлопчика Новікова Гната Яковича, але з ним я мав справу тільки на пароплаві, де й записав 8 сюжетів, 2 замови, 8 загадок, 5 дражинок, 4 лічилки й 6 частушок. Новікову 14 років, учиться він у 2-ій класі II ступеня й живе в м. Пінезі. Хлопець дуже розвинений і типом так

само оповідач на довжину й артистичного переказу. Цікаво, що він добре знає діалектизми своєї мови й мови своїх місцевин і сам не тільки назвав декотрі діалектизми, але й оповідав мені казку, як він казав, „по-селянському“. Це, правда, полягало в тому, що він систематично висловлював звук *ц*, як *ч* та вживав після голосних *у* нескладове зам. *а*. Стилль Новікова модернізує казку, але сам він, як байкар, цілком може змагатися з дорослими байкарями. Новіков популярний поміж дітьми-школярами. У нього відзначено такі типи: 2, 15, 301 А, 327 А, 402, 465 А, 545 В, 465, 882, але він знає й ще казок.

Висунувши цих чотирьох байкарів на перше місце, я зробив це зовсім не на те, щоб зменшити значіння й артизм окремих виконавців з решти 50 осіб, а на те, щоб підкреслити, що на цих людях була можливість перевірити поміж ширших груп селян міру переживання, життєвості самої ідеї казкового майстра. Ріс професіоналізму в них самих або спеціального культу їх майстерства в селян зовсім не довелося помітити. Але їхні ймення відомі трохи ширше, ніж імення інших, бо в Заонежжі ця відчутність байкаря, як на моє вражіння, все-таки слабша.

4.

Закінчивши характеристику пінезької казки в цілому, в її специфічних особливостях, ставши питання: чим вони викликаються? Що визначає їх відокремленість, районову відмеженість?

Поки немає досить матеріалу казок, зібраних за однією методою, з різних географічних місцевостей, — немає змоги встановити шляхом порівняння ті чинники, що визначають специфічне в районовій казці. Визначити ці чинники — то велике й особливе завдання для дослідників. Я обмежусь на побіжних зауваженнях, що самі напрошуються.

Вище наведене порівняння пінезького матеріалу з заонезьким свідчить про велике значіння в районному житті казки чинника культурного зв'язку. Характер цього зв'язку, відбиваючися на побуті людности, відбивається й на казці. Досі в науковій літературі говорилося про рух окремих сюжетів у той чи інший бік по шляхах культурних зв'язків, про життя окремої казки в залежності від них. Аналітична праця над вузьким крайовим матеріалом, особливо, коли є аналогічні одноставні порівняльні дані, дає право поставити на чергу питання про вивчення життя цілих сюжетних гнізд на тих самих культурних шляхах, про їх боротьбу за існування й відокремленість.

Пінезьке казкове гніздо, причаївшись на берегах річки, далекої від великих культурних осередків, обмеженої з сходу, півдня й заходу тайбодою, с.-то сотнями верстов тундри, знає єдине велике вікно до культури — Архангельське. Але, коли для побутової культури країни Архангельське є провідник нових подувів, то для казки воно за такого провідника нових естетичних смаків бути не може, бо в місті казки сливе нема. (Та й до міста, власне кажучи, пінезький лісосплавник не дохо-

дить. Здавши ліс у Усть-Пінезі, с.-то верстов за 90 від міста, селяни повертаються пароплавом назад до своїх сіл). Можливо, що саме через це пінезька казка справляє враження трохи консервованої, одстояної. Шістдесят років тому в Пінежжі жив той самий склад типів казок, як це видно з збірника Афанасьєва.

Та з другого боку заонезька казка, ближча до столиці й відкритіша її впливам, виразно виявляє вплив культурного струмка міста. Воно правда, цей вплив, видно, переходить з нижніх міських верств і несе з собою через відхожого селянина-ремісника анекдотичний, новелістичний і книжно-луб'яний репертуар. Цей міський струмок рівно на половину залляв собою репертуар заонезької казки. І все-ж, не вважаючи на цей вплив, вона живе, ставить опір, обороняє відділ чудовної казки, відстоює душу казки. Збирач, що потрапляє до Заонежжя, виразно відчуває, що казка тут живе повно, соковито, гарно. Так відчували казку О. О. Шахматов, Н. Є. Ончуков, так само відчували казку — я р. 1926 й І. В. Карнаухова. І тільки обізнавшись з іншими районами, можна по-справжньому зрозуміти, якої великої боротьби коштує Заонежжю його казка. Відстоюючи „душу“, вона поступається „плоттю“, вона вкорочує розміри, ослабляє строгість класичних вимог казкової форми, а в окремих випадках, як видно, повинна поступитися книжно-шкільним впливам (напр. у казці про тварин). Я-б не наваживсь запевняти, що культура несе в народ виродження казки, як про це кажуть багато вчених. Казка жива й у культурній Німеччині і в Англії. Але що культурний чинник несе для казки якесь переродження, — за це промовляє з безперечною вище наведений матеріал.

Та окрім того, що чинник культурно-історичний має силу для розуміння районного казкового життя, наведений матеріал свідчить так само про нелике значіння чинника суто-етнографічного. Пінезька жінка, видно, знає казку менше, як чоловік; у Заонежжі й чоловіки й жінки знають її однаково добре. Причина, як зазначено, полягає в побуті. А побут підтримує пінезьку довшу чи багатсюжетову казку. Побут культивує чи вбиває байкаря з великим репертуаром. Побут визначає й зовнішнє вибрання казки, але його, на жаль, я не можу торкатися в цій статті. Географічна роз'єднаність Карпогорської й Сурської волостей могли-б утворити умови, сприятливі для того, щоб звузити районні сюжетні гнізда до меж волосних. Але чудовий річковий шлях сполучення, зайняття людности, с.-то чинники географо-етнографічні та роля небіжчика Іоана Кронштадтського (в пінезьких казках скрізь вищим ієрархічним чином є не „архирей“, а „протоєрей“) з його щорічними наїздами до Сури та сурським монастирем, — зробили те, що такого звуження меж не сталося, і басейн річки Пінеги, що до казки, живе якимось спільним творчим зарядом.

Нарешті, дуже може бути, що навіть у межах вузько районного життя казки є якісь внутрішні, іманентно-художні закони життя й побутування казки. Напр., чомусь казка „Вовк і козенята“ сполучилася

з сюжетом „Братік і сестричка“ й у такому сполученні її почали переказувати. Але справа про іманентні чинники стосується казкової біології і є окрема сфера вивчення. Далі я торкнуся деяких цих питань.

Зазначити культурно-історичний, етнографічний та іманентно-художній чинники, що вони визначають характер районних казкових гнізд, звичайно, ще не значить пояснити всі особливості казок даного району, але поставити ці питання глибоше — це завдання спеціально, що виходить за рамки моєї статті. Завдання цієї статті є бажання насамперед підкреслити, що крайове збирання казки за методом експедиційно-розвідною дає плідні наслідки. Воно обіцяє поставити питання культурно-етнографічного й соціологічного порядку в казкознавстві, які досі приносили в жертву однобічним студіям над історичним життям сюжетових схем. Воно, нарешті, дає можливість і право заносити на географічну мапу казку не як випадкові крапки, а як суцільні великі плями, як це робиться на мапах племінній, мовній, побутовій, то-що.

ПІНЕЗЬКА КАЗКА ТА ДЕЯКІ ПИТАННЯ КАЗКОВОЇ БІОЛОГІЇ

1.

Тепер спробую спинитися на проблемах, що їх висуває зібраний матеріал з погляду теоретичного чи краще біологічного вивчення казки. На першому місці тут стоїть справа про обґрунтоване виділення казки з інших видів народньої творчості, як особливого художнього жанру та про внутрішню диференціацію основного жанру.

З розумінням „казка“ діється досі те, що діялося в XIX в. з розумінням „література“, коли під цей термін підводили мало не всенюку письменність. Мало не всі збірники казок чужоземні й російські містять у собі складний конгломерат текстів і в них об'єднуються, як казки, — і оповідання про тварин, і про нечисту силу, і анекдоти, і легенди, то-що. Дослідники й збирачі швидше почувають жанрові ознаки, аніж усвідомлюють їх, не вважаючи на спеціальні в цій царині праці J. Bolte¹⁾, L. Weber'a²⁾, E. Bethe³⁾. Про це свідчить, між іншим, те, що в багато означень казки, а жадного немає загальноповживаного⁴⁾. Власна народня термінологія не допомагає вченому, бо народ словом „казка“ оперує дуже вільно, хоч у різних районах під цей термін підводиться не завжди однаковий обсяг і характер явищ. Знов-же, всі теоретичні спроби визначати казку спиралися на текстовий письмовий матеріал, а не знали

¹⁾ J. Bolte, *Name und Merkmale des Märchens*. Helsinki 1923 (FFC, 36).

²⁾ L. Weber, *Märchen und Schwank*. Kiel 1901.

³⁾ E. Bethe, *Märchen, Sage, Mythos*. Leipzig 1922.

⁴⁾ Коли прочитати означення казки у Thimme, Von der Leyen'a, J. Bolte, W. Wundt'a, Fr. Panzer'a (в книжці J. Meier'a, 1926 р.), van Geopler'a, K. Spiess'a, Хаалінського, Сумцова, Савченка, Ю. М. Соколова, с.-то найновіших авторів, то доведеться визнати, що хоч будь-яких сталих означень для казки, як жанру, не вироблено. Єдине спільне у всіх визначеннях є визнання чудового, фантастичного в казці, але це прикмета недостатня, щоб визначити казку.

Я не брала під увагу тих казкових елементів, що вони суттю своєю є для неї вирішальні, а саме характер та форму усного виконання, мету байкаря, коли він розказує, і залежність тексту від цієї мети та цього виконання. Тільки вузький крайовий матеріал, коли збирач дає казку в антуражі, с.-то разом з виконавцем і слухачами, може внести ясність і в жанрові ознаки казки. Я в цій статті не маю на увазі давати означення казки та її жанрових прикмет. Я хочу тільки навести скількись фактів, які свідчать, що крайовий матеріал дає дуже цікаві перспективи.

Пінезький дорослий байкар, коли попрохати його розказати казку, оповідає звичайно фантастичну або новелістичну казку. Анекдоту завжди супроводиться яким-небудь зауваженням, напр., що це — „друга казка“. Перед тим, як розповісти анекдоту, байкар інакше настроюється, він анекдоту відчуває інакше, ніж казку. Але ще цікавіше, що в Пінежжі дорослі дуже виразно відчувають так звану „робяцьку“ казку, як щось особливе. А ця „робяцька“ казка, здебільшого, є казка про тварин. Дехто, коли попрохати їх розказати, відповідають: „Та що там розказувати, не знаю я казок, хіба дитячу“. К. Л. Фофанов, що за нього я згадував, розказавши мені низку казок, заявив, що більше нічого не знає і хоч і мав охоту ще говорити, але, пригадуючи казки, не міг на той раз пригадати жадної. Тоді я йому нагадав про „робяцькі“ казки. Він зараз-таки сказав, що знає їх кілька, і почав розповідати. Так само таке нагадування иноді розв'язувало язик і иншим людям. Для мене ясно, що в Пінежжі казка, призначена для дітей, відчувається, як особлива відміна, може бути, як особливий жанр.

Далі, часом приказки розповідають, як особливі казки (див. вищенаведену казочку Й. І. Мааліна в моїй заонезькій збірці „Цар Картаус“ й инш.). Легендарні казки відчувуються, як особливі види оповідань, і, коли розказується легендарних казок, то настрої виконавця, як і слухача, часом набирає не то релігійного, а вдумливо-філософського кольориту. Нарешті, еротична казка безперечно є особливий казковий жанр (не треба плутати з вульгаризмами та еротизмом мимохідь у звичайній чудовній казці).

Я хочу сказати, що реальний матеріал приводить до потреби диференціювати казку на скількись жанрів народного оповідання й вивчати їх кожен зокрема. До цієї думки вже простують окремі дослідники. Легенду й шванк усі відрізняють, як особливі жанри оповідальної творчості (Weber, von der Leyen, A. Aarne й инш.), але й про казку, напр., von der Leyen кидає фразу: „Побрехеньки (Lugemärchen) не є просто казка, а тільки один з казкових жанрів (Märchengattung) поміж иншими, як от анекдотична казка, чудовна, про тварин, казка про загадки й т. д.“¹⁾ Fr. Panzer²⁾, між иншим, каже про казку біографічну, аван-

¹⁾ Fr. von der Leyen, Das deutsche Märchen. 2 Aufl. Leipzig 1925, S. 15.

²⁾ Див. John Meier, Deutsche Volkskunde. Berlin und Leipzig 1926, S. 229.

турницьку й ланцюгову, і в основу розрізнення кладе формальні прикмети. W. Berendsohn¹⁾ і A. Aarne²⁾ по-своєму класифікують казку. Я так само писав про потребу виділити в казці жанри³⁾. Те, що й досі виразно не розбивають казку на жанри, пояснюється виключно посюжетним вивченням тільки казкових текстів, а не казки в точному розумінні слова. Але й сюжети часто бувають спільні в казках з сагою, піснею, шванком й инш.⁴⁾, через те навіть строгого розмежування цих основних родів творчості не виробилося. А вивчення казки в цілому (не сюжету тільки) свідчить, що навіть чудовна казка має підставу для того, щоб розбити її на скількись відокремлених жанрових ліній.

Візьмімо відому казку про те, як дідько або лісовик заманює до себе дівчат, переставляючи тички в свій бік по дорозі, що вони нею йдуть; потім він, не знаючи про це, в мішку повертає дівчат назад до батьків. Заонезький варіант цієї казки знає вже не троє дівчат, а цілих шестеро. І байкарі терпляче повторюють ці, коли дивитися тільки на писаний текст, зовсім нецікаві формули-речення омани й короття дівчат. Чому-ж казка є популярна й до вподоби? Тільки виконання її дає ключ до розгадки. Річ у тім, що байкарі так прикрашають ці повторні формули голосом, модуляційми інтонацій, с.-то дуже тонкими способами художнього впливу, що казка живе й чарує. Одберіть ці формули й їх протяжну повторність. — і казка помре або перейде в инший жанр. Усенька вага казки не в сюжеті, бо його слівце немає, не в рамці простій і непомітній (батько прохає дочок принести хліба, дідько заносить дівчат), а саме в цьому повторному образі, прибраному в мистецькі формули-речення.

Коли підійти з такого погляду до деяких казок, як, напр., „Міна“ (А. 1415), „Коза луплена“, „Смерть півника“, „Глиняний парубок“, „Срібна овечка“, то-що, то матимемо цілу групу казок, що судити про них на підставі тільки писаного тексту зовсім не досить. Усе їхнє художнє значіння, їхня жанрова суть визначається не текстом, що його дає збирач, а виконанням, впливом художньої гри голосу й театралізації. Я назвав-би цю групу казок — казками драматичного жанру. Сюжети в них звичайно простенькі й коротенькі, розміри їх часто чималі, але суть їх полягає в повторних поетичних (образи) і синтаксичних (речення) елементах, цілком відданих драматичному хистові виконавця. І треба сказати, що байкарі доводять цю драматичну сторону жанру до разючих ефектів. Згадуваний уже вище пінеський К. Л. Фофанов, оповідаючи казку про „Ольшанку“ (327А), повторював вимоги до нього відьми подати помело й т. инш. стокірованою мовою,

¹⁾ W. A. Berendsohn, Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Hamburg 1922.

²⁾ A. Aarne, Verzeichniss der Märchentypen. Helsinki 1910 (FFC. № 3).

³⁾ К вопросу о морфологическом изучении сказки (Сборник в честь акад. А. И. Соболевского, Л. 1927).

⁴⁾ Див. К. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung, Weimar 1898, S. 1—3.

а пропозицію лягти на лопатку Фофанов розіграв. Хоч йому вже 65 р. і ми були самі-одні, не зважаючи на це, Фофанов упав на спину долі й розвів руки й ноги, демонструючи з ширим і втішним сміхом, як Ольшанка не вліз у піч. За другим і третім разом він показав це, не падаючи на підлогу, але досить театралью жестикулюючи. Інший байкар А. Кузнецов казку про овечку срібну драматизував так. За першим разом він формулу повторення (вірші) співав, за другим разом, проказуючи її, він вискочив з-за столу, став посеред хати й почав співати. Раптом усередині формули він увірвав і гукнув слухачам (їх було чоловіка з вісім): „Співайте за мною!“ Всі весело зареготалися й гуртом разом з байкарем жестикулюючи повторили цю стереотипну формулу-речення:

„Казак — от идет.
Да барана веди.
За бараном то дедка.
За девкою то попадак“ й т. д.

Відокремити в цій казці текст од елементів виконання — і текст стане мертвий. У дослідника, строго кажучи, не буде права застосувати його до того чи іншого жанру. А тимчасом у цей жанр драматичних казок увіходять і казки чудовні й про тварин.

Другий тип казок, що його теж досить виразно виявляють, — це казки-романи. Мій К. А. Фофанов довго відкладав на „після“ казку про „Василя, сина купецького“ (А. 561, 560). Потім він її розповідав з захватом, але й стиль і характер переказу давав відчуття деяку відміну цієї казки від інших чудовних. Цю маніру переказу я б назвав переказом із вчуванням, і я бачив її випадково раніше в Петербурзі, де цією манірою на околицях у міщанському або робітничому оточенні розказують луб'яні романи або „Антон Кречета“. Мабуть, і „Василь“ сходить до лубка. Будь-що-будь, у збірниках Д. К. Зеленіна, бр. Соколових і в моїй записній збірці є казки, що їх і через велику довжину, і через обростання сюжету психологічними елементами, і через інші ще дані, можна об'єднати в окрему групу казки романічної.

Навряд чи треба окремо згадувати, що такі казки, що ходять у народі, як казки-пародії (напр. „Козьма Сарафонов“), казки-жарту (напр. казка „Векушка“ з питаннями й відповідями), казки-безконечні (про білого бичка, як чоловік мочив і сушив гаву) й т. інш. являють собою особливі казкові жанри й живуть вони різним життям і по-різному їх розповідають.

Коли виключити з загальної маси матеріалу, що дається як казка, всі наведені відміни, а так само легенду, новелу й шванк, то залишиться вузька група власне казок чудовних і їх дальша жанрова диференціація визначиться матеріалом.

Наводячи ці приклади, я зовсім не мав на увазі пропонувати жанрову класифікацію казки. Я хотів тільки показати, що крайовий матеріал, зібраний як по-змові повний комплекс даних, утворює далеко реаль-

нішу й ближчу до правди можливість розшарування казкового репертуару на окремі *Gattungen*, ніж операції тільки з безбарним писаним текстом.

2.

Друге питання казкової біології — це питання про внутрішні, органічні, іманентно-художні закони казкового життя. Це є швидше серія питань, ціла ділянка в казковому житті, що її останніми роками допіру почали вивчати, але що її безперечно висуває на чергу крайовий матеріал. Я спинюся на небагатьох питаннях цієї серії й лиш остільки, оскільки дозволяє це пінезький і заонезький матеріал.

І. Які теперішні постійно-побутові форми живих казок? Яка різниця у тих формах бутування в одного якогось сюжета, що співіснують у певному районі?

Усяка казка жива тільки в конкретному варіанті. Спостереження над пінезькими й заонезькими варіантами дають право казати про подвійне рівнобіжне життя кожної казки в одному районі. З одного боку, казка живе в формі буденної, повсякденної, загально-відомої передачі. З другого боку — в формі мистецькій, в устах далеко нечастого майстра казки. Ці дві лінії казкового життя є безперечний закон і для сюжету і для тих елементів, що його оформляють.

Буденна лінія казкового життя знає разом з тим скількись форм буття, а саме: форму нормальну для даного району, форму порушену й форму зруйновану. Зруйнована форма казки трапляється дуже рідко (найбільш у дуже малих дітей або в оповідачів, що зовсім не знають казки), так рідко, що про неї слівце можна не говорити (в обох моїх збірниках на 409 №№ припадає №№ 4—5 зруйнованої казки, с-то близько 1%). Ознака зруйнованої форми та, що нема логічної єдності в будові варіанту. Інші форми буденної казки завжди з логічного боку більш чи менш гармонійні й суцільні, але разом з тим нормальна форма визначається рисами, типовими для даного району в морфологічній структурі. А форма порушена являє собою морфологічну відміну, що різниться од нормальної форми (або сюжетні епізоди в іншому порядку, або замість одних мотивів нормальної форми є інші, для нормальної форми даного району незвичайні).

Що-до мистецької форми життя, то вона визначається тим, що мало не завжди стоїть над нормою з боку виконального, стилістичного й сюжетного. Мистецька казка мало не завжди порушена чи в стилі, чи в сюжеті, часто вона оригінально індивідуалізована. От через що не можна погодитися з такою часто-густо кваліфікацією збирачів варіанту, як „кращий” чи „гірший”. Об'єктивно всі варіанти, окрім зруйнованих, гарні, та вони стосуються до різних ліній казкового життя. Наведу приклад.

Найпопулярніша казка на Пінежжі, як вище вже зазначено, є казка про те, як уратувався хлопчик од Яги (А. 327А). Причому на Пінежжі є дві нормальні відміни сюжету:

а) Ольшанка. У чоловіка з жінкою — хлопець Ольшанка їздить човном. Три дочки Єгабової невдало намагаються його впіймати, сама Яга його ловить. Ольшанка хитрощами спалює в печі дочок Єгабової, ще й її саму. Цю форму сюжету я цілком записав од трьох осіб (Тітова М. А., Данілова А. С., Новіков І. Я.).

б) Утікання з переховуванням. У чоловіка з жінкою трое дочок та хлопець. Хлопця заносить Єгабова, дочки біжать до неї ратувати брата, дорогою зустрічають огнище, купу й ови. Двоє дівчат не виконують прохань стрічних („подпашни подо мной, подгреби подо мной“) й тому Яга відбирає в них братіка, що вони з ним силуються утекти. Третій щастить уратувати брата, бо вона зволнила прохання огнища, купи й овину: вони її ховають од погоні. Цю форму казки так само записано в трьох варіантах (Шамшина Н. А., Тітова М. А., Данілова А. Т.).

Коли переглянути взагалі великоруські варіанти сюжету про врятування хлопчика від Яги¹⁾, то треба визнати, що й сюжетом і стилем обидві пінезькі форми дуже відрізняються від інших руських варіантів. Варіанти інших губернь значайно ускладнено додатковими мотивами. Що кожен відміну підтримує трое записів (окрім того їх підтримують ще прості реєстраційні записи). — це промовляє за тим, що вони типові для даного району. Текст „Ольшанки“ безперечно є представник буденної форми казки, хоч Тітова М. А. оповідає з елементами артистизму, що взагалі є властивий її способowi виконувати. Воно правда, всі три варіанти на багато одрізняються один од одного, але ця різниця в стилі викладу. Тітова дає текст артистично, з довгим діалогом, у драматичному жанрі. А. С. Данілова дає текст простіший, а Новіков — оповідально-стильний. Але індивідуальні особливості не перешкоджають визнати їх за представників нормальної пінезької форми.

Текст другої одміни — втікання з переховуванням так само одрізняється варіантами. Вар. А. Т. Данілової дає форму порушену: в ньому втікання від Яги в останньому моменті має мотив кидання хустки й гребінця. Вар. Шамшина систематично не згадує про зустріч з овином. Але оскільки вар. Тітової підтримують реєстраційні записи, а тексти Шамшина й А. Т. Данілової трохи відрізняються, то можна визнати, що викладена вище відміна цієї форми й є нормальна форма для Пінежжя.

І все-ж, окрім цих буденних нормальних (або почасти порушених) форм сюжету, Пінежжя знає ще мистецькі форми тієї самої казки. Три варіанти, що я записав, ідуть з вуст байкарів з творчою ініціативою й артистизмом у виконанні.

¹⁾ Див., напр., Аф. 61 а, б, 62 а, б, с, d, 63, 64: Смирн. № 40, 120, 143, 172, 231, 250, 343; Д. Зеленинъ, Пермск. № 86; Д. Зеленинъ, Вятск. № 11, 87, 97, 115; Ончуковъ, 38, 73, порів. так само J. Bolte und J. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen d. Br. Grimm, I. 1913, S. 119—120.

а) Варіант А. Т. Данилової (12 років) порушує нормальну форму „Ольшанки“ на початку мотива чудовним народженням „Лишанушки“ з дерев'яної цурки, а наприкінці мотива — врятуванням за допомогою ключа диких гусей.

б) Варіант К. Л. Фофанова має велику стилістичну поширеність „Ольшанки“, вводить пісеньку Яги й драматичні елементи, а крім того, має на початку мотив народження Ольшанки з вільхової цурки, а наприкінці мотиви присвоєння багатства Яги й поміч батькам.

в) Варіант Й. І. Малкіна порушує нормальну форму обох типів тим, що об'єднує їх, коштаючи спалення Яги й утікання з переховуванням, причому за рамочний сюжет узято другий тип, а перший увіходить до нього.

Ці три варіанти я зву мистецькими й порушеними не в історично-генетичному розумінні слова. Я хочу тільки підкреслити, що вони живуть окремою лінією життя, що стоїть по-за районою нормою й тому є окрема форма казкового життя. Життєво ця форма так само дужа, як форми буденні. Оскільки інтерес до буденних форм казки трохи послаблений, остільки мистецькі форми теж дужчі ніж буденні. Будь-що-будь, саме вони роблять до деякої міри відомими тих, хто такі мистецькі казки оповідає.

II. Знаменний факт, що форми одного сюжету, які стоять по-за нормою, трапилися разом у байкарів — майстрів з сильною творчою ініціативою. Це порушує справу про умови й чинники зміни казки в даному районі, про причини й сили, що відхиляють її від нормальної форми чи, краще, утворюють рівнобіжні форми. А ця справа переводить нас до проблем морфології казкових сюжетів, до питання про закони переформування казкових схем. Цієї справи в повному обсягові я не можу торкатися в цій статті¹⁾. Я тільки хочу зазначити, що зібраний у Пінежжі матеріал дає низку фактів, що освітають закони кристалізації казкових сюжетів. З цих фактів я наведу декілька.

1) Дуже часто один сюжет у вустах одного байкаря розбивається на дві різні казки тільки тому, що два варіанти цього сюжету відрізняються в окремих, часом навіть часткових епізодах. Байкар оповідає ці варіанти, як дві різні казки. При цьому є три випадки, як ставиться байкар до таких матеріалів: а) коли байкар сам, очевидячки, вважає два варіанти за дві казки, за два окремі сюжети; б) коли байкар сам не

¹⁾ Питання морфології казки тільки починають розглядати в літературі. Див. праці Löwis of Menar, *Der Held im deutschen und russischen Märchen*. Jena, 1912. Деякі думки в К. Spies, *Das deutsche Volksmärchen*. 2 Aufl. Leipzig, 1924, розд. II. Ad. Gertel, *Die Helfer und Schädiger des Helden im deutschen Volksmärchen*. Leipzig 1922. У нас деякі думки про морфологію сюжетоскладання висловлено в „Поетикі“ А. Н. Веселовського, див. так само В. Шкловський, *Связь приемов сюжетосложения с общими приемами стиля* (Теория прозы, Л. 1925). А. И. Никифоров, *К вопросу о морфологии изучения сказки* (Сборник в честь А. И. Соболевского). В. Я. Пропп, *Морфология русской волшебной сказки* (Сказочная Комиссия в 1926 г., Л. 1927, стр. 48—49), Р. М. Волков, *Сказка I*, Одесса 1924.

певний, один чи два сюжети він оповідає й в) коли байкар свідомо змінює казку й, таким чином, стає автором нових сюжетів. Розгляну я всі три випадки на прикладах.

а) У репертуарі дівчинки А. Д. Данілової й старої М. А. Тітової в казці про те, як хлопчик уратувався від Яги, обидві одміни сюжету живуть рівнобіжно й їх оповідають, як дві різні казки. Я залишаю осторонь історичний бік справи, чи є обидва ці сюжети з самого початку різні. Важливо те, що рамка сюжету (те, що Яга краде хлопця та що він уратовується) в обох випадках однакова, а епізод самого вратування не однаковий і що оповідачка не усвідомлює цього сюжета як одного.

б) У репертуарі К. Л. Фофанова є дві казки, що являють собою виключний інтерес. Обидві казки на один сюжет Аarne 301A, с.-то „Мідяне, срібне й золоте царство“. Перший варіант, що його сказано 21-го червня, я називатиму казкою про Кокота Кокотовича, Крѣкота Крѣкотовича. Після цього варіанта Фофанов розповів ще дві довгі казки. Потім другого дня (22 червня) я прийшов до Фофанова й налагодивсь писати. Між нами відбулася більше-менше така розмова. Фофанов замисливсь:

— Що ще тобі говорити? Я про трьох дівчат, про мідяне й срібне царство говорив уже?

— Ні, діду, розкажіть, сказав я, думаючи, що дід забув, що говорив уже, і я матиму природний експеримент, с.-то повторний текст.

— Ні, я говорила. Але гаразд, я скажу по-инакшому.

І він почав говорити казку про трьох попових синів. Я тоді ще зазначив собі, що старий знав тотожність сюжету й усе-таки оповідав інший варіант, як окрему казку. Чи це було свідоме творче переформування сюжета від самого Фофанова, чи передача другого варіанта сюжету трьох царств, відомого в районі, я так і не довідався. Тому я цей випадок і застосовую до другої групи. Але обидва варіанти такі цікаві, що я наведу їх у короткому схематичному сюжетному порівнянні. Розміром Кокот Кокотович трохи більший, але обидва варіанти довгі (8 стор. і 5 стор.).

Кокот Кокотович.

1. Від'їжджаючи, цар наказує цариці не ходити з трьома синами в третій садок. Послухавшись дітей, цариця порушує заборону. В садку її хапає й заносить Кокот Кокотович.

2. Приїхавши цар довідується, що цариця зникла. й дозволяє синам їхати шукати матір. Два брати

Три попові сини.

1а. Піп їде в ліс з першим сином і хвалить його за господарність. Потім так само другого. Третій син мріє про те, як багатих обкрадати, й батько незадоволений з нього.

2. Повернувшись додому, піп із синами чує, що ведмідь задушив корову й треба шукати вед-

поїхали, потім їде й менший, зустрічає бабу й та допомагає йому дістати коня.

3. Василь царевич (менший) приїздить до високої гори, а там їздять брати та якийсь богатир, що в нього Кокот Кокотович заховав сестру. Старші брати й богатир не можуть звести драбину на гору, а потім не можуть вилізти. Василь вилізає на гору.

4. Він приходить до дуба, сідає на величезного птаха, що довго носить його, аж поки втомлюється, й тоді Василь дістає від нього золотого цвяшка.

5. Василь їде далі, зустрічає по черзі трьох дівчат мідяного, срібного й золотого царства. Дівчина золота каже йому, що Кокот К. це її батько, й дає йому пораду, як його знищити.

6. Василь знищує К. К., забирє сестру богатиря, матір і трьох дівчат, що кладуть йому в кешеню царства, скручені в яйця, й усі приходять до спуску з гори.

7. По черзі спускає всіх жінок. Дівчина-золоте царство дає пораду, як йому вибратися, якщо його покинуть на горі (піти до дуба й здобути від птаха золотого цвяшка. Тут байкар признається, що він помилившись розказав епізод раніше, ніж випадало).

8. Коли його брати покинули на горі, він використовує золотого цвяшка. З нього вискакує Ермошка - коротенька ножка, він і виносить Василя додому.

(Нема).

медя. Вирішили, що треба йти найменшому синові.

3. Герой приїздить до хми й спускається в неї.

(Нема).

5. Зустрічає по черзі трьох дівчат мідяного, срібного й золотого царства. Ця каже, що ведмідь це її батько й дає пораду, як його вбити.

(Виклад трохи скорочений, як у Кокоті К.).

6. Герой знищує ведмедя й бере трьох дівчат, що кладуть йому в кешеню царства, скручені в яйця, й усі приходять до виходу з-під землі.

7. По черзі піднімають старші брати дівчат. Дівчина-золоте царство дає пораду, як йому ратуватися, коли його покинуть у ямі: прилетить жар-птиця, вона внесе, а як не внесе, то треба піти до пастуха, той допоможе.

8(=4). Коли брати кинули його під землею, герой їде до дуба й прохає жар-птицю внести його на землю. Та посилає його здобути кадуб з м'ясом, що припадеться в дорозі.

8а. Герой їде до хати й там знаходить сліпого „мужичишко“ й прохає у нього м'яса. Той обі-

9. Василь виймає яйця з кешені й розгортає три царства. Через чудовне світло дівчина-золоте царство здогадалася, що Василь повернувся.

10. Тому вона загадує старшому братові Семенові, що хоче з нею одружитися, пошити вбрання без мірки, черевики й добути чудовний сад. Семен добуває за допомогою Василя, не впізнаючи його.

11. Цар-дівчина має їхати до шлюбу. Дорогою з церкви чути гомін. Це Василь ламає церкву й галасує. Молода зупиняється, йде до церкви, угадує Василя й веде його до шлюбу замість Семена.

12. Од шлюбу повертаються, йдуть до батька. Цар гнівається на старших синів, але Василь прощає їм і одружує з іншими паннами.

цяє, якщо герой три дні попасе йому корів. Герой пасе перший день, б'ється з Ягою, відриває їй голову й приносить додому, але не каже дідові. Так само вбиває він другу й третю Ягу. Від третьої добуває живої й мертвої води й вигоює діда, й той за це дає йому трьох биків на три кадуби м'яса. Герой іде до жар-птиці й таю виносить його на „верх-землю“ (епізод з одриванням правої руки через те, що не стало м'яса).

9. Герой стає за наймита до брата коваля, виймає яйця з кешені й розгортає три царства. Через незвичайне світло дівчина-золоте царство здогадалася, що герой повернувся.

(Нема).

11. Але треба їхати до шлюбу. Дорога йде пова кузню, й біля неї молода бачить героя з дрючком. Вона вийшла з карети, впізнала його й веде до шлюбу замість попереднього жениха.

12. Од шлюбу повертаються, йдуть до батька. Батько гнівається на старших синів, але найменший прощає їм і одружує з іншими паннами.

Порівнявши варіанти, бачимо, що сюжет один. Ба навіть більше, в багатьох місцях тексти дослівно збігаються. Але, як досвідчений оповідач, Фофанов К. А. інші схожі мотиви викладає стилістично інакше. Найближча до нормальної буденної форми казки в районі є казка про Кокота Кокотовича, бо вона ближча до інших трьох варіантів, що я записав на Півсєжжі. Повстає питання, що-ж таке є другий варіант Фофа-

нова, що він з нього зробив окрему казку. Я схилився до тої думки, що це є продукт творчого переформування самого К. А. Фофанова. Епізод 1а, що починає другий варіант, ходить у Пінежжі разом з іншим сюжетом про спритного злодія. Епізод 8а, вставлений у другий варіант, теж оповідають на Пінежжі, як окрему казку. В основній рамці сюжету замість гори взято яму, вона часто трапляється в казках. Отже, для мене справа про конструктивно-творчу участь К. А. Фофанова в другому варіанті розглядається цілком позитивно. Я тільки не наслідуюся запевняти, що він сам цілком усвідомлює саме переформування сюжету. Може бути, що воно є наслідок природної калейдоскопічності творчої пам'яті байкаря.

в) Ще виразніше стосунок байкаря до сюжету виявляється в третьому випадкові. Пінежжі дало приклади, коли можна документально довести, що байкар свідомо особисто-творчо брав участь у сюжетоскладанні. Такий, напр., випадок з байкарем-майстром з Сури Й. І. Малкіним. Розповівши мені кілька казок, Й. І. Малкін запропонував розповісти казку „бувальщину — про себе“. „Про себе — это только так говорится, ловчей сказывать“, — додав він. Я сів писати, а поруч за столом сиділа моторна жінка Малкінова, що дуже активно жартами реагувала на чоловікову казку. Він почав оповідати мені сюжет про „чоловіка в дуплі“ та „вовка в хомуті“ (А. 1877 + 1910). Жінка по перших-такі словах перебила його.

— Та ти не так кажеш. Передше инакше говориш.

— Мовчи, сказав Малкін, я сполучив, оповідаю по-новому.

Я, звичайно, дуже зрадив з щасливого випадку підслухати цю розмову й, не перебиваючи, записав усю казку так, як її розказано. Вона вилялася в таку сюжетну форму.

Батько посіяв пшеницю, хтось її краде. Герой вистежив, що журавлі. Він на ніч поналивав вина в корита. Журавлі сп'яніли, їх половили й прив'язали героєві до пояса. Коли журавлі протверезилися, то полетіли й понесли героя, він падає в дупло гнилого дерева. До дупла під'їждять дід з бабою, рубають дерево, перелякалися, коли герой вискочив, кидають коня й тікають. Герой забирає коня, засинає на возі. Звірі з'їдають коня, а герой, прокинувшись, бачить, як вовк доїдає коня в хомуті, він скрикує, вовк з переляку потрапляє в хомут і веде героя до села й там кидає його та й утікає до лісу¹⁾.

[Герой розпитує дорогу додому, зустрічає невідомих людей верхи, але не їде з ними, бо не по дорозі. Другого дня він примостився до супутників на коня, ті підвозять його до комори, садовлять туди, примушують викинути цінні речі, а потім від'їждять, залишивши героя в зачиненій коморі. Вранці приходить баба, герой засинає їй очі борошном, тікає, дорогою краде коня, продає його, уникає хитрощами (називає не своє ім'я) переслідування й повертається додому].

¹⁾ Порівн. Аф. № 231 ж.

Коли я записав цей текст, Малкін на моє прохання показав мені місце, де він сполучив дві казки, як він їх раніше розказував (там, де я поставив квадратні дужки)¹⁾. Я попрохав розказати, як він починав другу казку. Цей початок байкар свідомо викинув, коли сполучував. Він такий. Герой іде шукати роботи, зустрічає „кравця“, наймається до нього за помічника. Але той тільки удавав з себе кравця, псує замовникові матеріал і тікає з грошима, а героєві доводиться відробляти за свого кравця. Потім він розпитує дорогу додому й т. д. (як зазначено вище).

Сюжет ошукавця-кравця мені в збірниках невідомий, і, дуже може бути, що його вигадав сам Й. І. Малкін, як він про це й сам заявляє („Причепилися якомсь до мене, розкажи та розкажи казку, я взяв та й вигадав сам“). Але коли навіть сюжета й не вигадано²⁾, то для нас незвичайно важливий той факт, що байкар цілком свідомо оперує механікою сполучення частин, точно зазначає, які він свідомо викинув місця сполучення різних сюжетів і епізодів.

Другий приклад. На Заонежжі в с. Моглиці в один день і час я вислухав одну казку про „набитого дурана“ (А 1696) від двох хлопчиків А. П. Утіціна й М. П. Панкратова. Панкратов наперед признався, що чув казку від Утіціна. Тому Панкратова випроводили з хати, поки розказував Утіцін. Потім повернули Панкратова й він розказав ту саму казку. Вийшло, що обидва варіанти схожі в одних епізодах й різні стилем і іншими епізодами. Коли звели на очі обох оповідачів, то пощастило вияснити, що Утіцін цілком свідомо викинув деякі зустрічі дурия, бо соромився про них говорити, причому таке скорочення не вважав за незвичайне. А Панкратов з одного боку скоротив казку на низку епізодів, з другого додав мотив убивства дурия. Таким чином, і тут свідоме втручання байкаря в сюжет стверджується.

Розгляд цих трьох наведених груп прикладів, як ставляться байкарі до сюжетів казок, безперечно показує, що поміж чинниками кристалізації казкового сюжету дуже часто має силу чинник напівсвідомого, а іноді й зовсім свідомого втручання байкаря в морфологічну структуру сюжету. Це втручання може утворювати в репертуарі навіть одного байкаря дві, а то й більше казок, на один сюжет.

Цей висновок вносить поправку до теоретичної тези, що її висунув проф. W. Anderson³⁾, про те, що байкар звичайно орієнтується на реконструкцію нормальної чи пра-форми даного казкового сюжету. Після того, що сказано вище, ясно, що такого закону орієнтації ніяк не можна припускати там, де є факти, які говорять про те, що байкар свідомо змінює місцеву нормальну форму сюжету або хоч напівсвідомо

¹⁾ Що ці половини ходять у Сурі окрем, про це свідчать записи мої й І. В. Карнаукової. Обидві частини казки, що розказав Малкін, записано, як окремі казки. Деякі діти мені просто говорили, що чули казку від Й. І. Малкіна.

²⁾ Мотив герой у конорі є в Д. Зеленіна. Вакр. казки Вят. г. № 34.

³⁾ W. Anderson, Kaiser und Abt. Helsinki (FFC № 42), S. 402.

вільно комбінує фонд казкових епізодів, що зберігається в його пам'яті, з схемами наявних у даній місцевості казок.

2) Другий чинник, що так само відіграє помітну означувальну роль в структурі казок, це — що у байкаря, особливо майстра, є готові й слівце вивчені формулювання певних епізодів. Наявність штапованих стилістичних формул таких як „В некотором царстве, в некотором государстве“, „жил-был“ й т. инш., є факт загальновідомий¹). Я маю на увазі не ці явища, а те, коли байкар вставляє в різні казки той самий епізод, бо він у нього живий і актуальний в пам'яті в штапованій законсервованій формі. Такі епізоди часом вводяться в казки, а в нормальних формах вони їм не властиві. Ось приклади. Заонезька дівчинка Шура Філіпова оповідає сюжет про хлопчика, запроданого водяникові (А. 513 В. 313 С). У цьому сюжеті самий епізод обіцянки водяникові „чого дома не знаєш“ є звичайний і загальновідомий. А тимчасом ця дівчинка з епізоду обіцянки водяникові починає, мало не дослівно повторюючи формулу епізоду, ще й другий сюжет „Підмінена жінка“ (А. 403 В), а, скільки я знаю, цей сюжет у відомих великоруських варіантах і разу не мав такого початку.

Другий приклад із Пінежжя. К. А. Фофанов знає оригінальний епізод помети для баби Яги наприкінці казки; здається, він зовсім невідомий великоруським казкам. Цар наказує слугам викопати яму в 40 саж. завглибшки та 40 саж. завширшки, садовить Ягу з дочкою в карету, прохає їх позавішувати обличчя, а тоді спихає в яму разом з каретою. Слуги швидко засинають Ягу, хоч вона перевертається в мух і комарів, надаремно силуючися вратуватися. Цей епізод, здається, є власний Фофанова. У всякому разі він вставляє цей епізод і в сюжет про підмінену дочку (у Ааге — нема), і в „братіка Івасика та сестричку Оленку“ (А. 450), ба навіть садовить у таку-ж яму свого героя Василя сина купецького в сюжеті „Чарівний перстень“ (А. 561, 560). Настільки епізод ями, як способа кари, в нього завжди є наготові.

Таким чином, наявність готових штапованих епізодів чи мотивів, іноді специфічно районних або може навіть індивідуальних, безперечно, є помітний чинник для переформування казкового сюжету.

3) Третім чинником я-б назвав морфологічні новоутворення, оновлення казкового сюжету під впливом зміни умов життя в даній місцевості, зміни культурних уявлень народу.

Безперечно, окремі казкові мотиви, якщо вони не відмирають, то все-ж замінюються на нові. Пінезька казка моєї збірки, хоч яка вона архаїчна, знає випадки такого оновлення цілих мотивів. Напр., у казці С. П. Нехорошка „чудовне зачаття“ дано в зовсім новому вигляді, що, очевидно, народився за наших часів.

¹ Див. праці Р. М. Волкова. Сказка. I. 1924 та його-ж „Словесне оформлення великоруської казки“ (Зайиски Одеського Інституту Народньої Освіти, т. 1, Одеса, 1927, стор. 97—122).

„В некотором царстве, в каком-то государстве жил был царь и звали его Картаус. И не было у него ни бороды, ни ус. Жил богато. А все таки у него не было детей. Вот однажды они со своей этой зашли царевной на заседание удумать, как бы приобрести это детей. И вот тут вдруг в комнату заходит работница у них. Звать ее Анной. Царь ей и сказал: — Ну-ка, Анна, сходи-ка в аптеку, нет ли какого средства, шчобы нам преобрести детей. — Вот кухарка эта пошла, работница. Сходила в аптеку-то и пришла. Ей доктор дау каких-то лекарств. И вот говорит: — придешь к царю, согрей самовар и это лекарство разведи и дай ей пить, шчобы она выпила. Тогда и родитця у ей сын. — Кухарка так и сделала. Пришла к царю, скипятила самовар тут, и вот эта царевна развела лекарства. Такой сделался жир, шчо царевна не знает, шчо делать, шчо царевну сумление берет, пить или не пить"... Далі як звичайно: дають випити жир сучці, служниці й царівні: усі три родять чудовних героїв.

У казках Новікова І. Я. трапляються модернізовані мотиви, напр., Гришеняка йде шукати наречену, зустрічає дівчину, що пропонує себе за жінку. „Гришеняка махнул рукой и послал ей к чорту". Або: цар робить спеціальне частування „соударкам", с.-то салдатським жінкам. Або ще: цар у „газетах" вичитав, що в одному місті є дівчина краса. Він скликає всіх „рядовых соудатов" і пропонує їм поїхати на розвідки. Або ще: салдат Іванушка зупиняється в будинкові для „проїжджих" за 25 карбованців у день і провадить переговори з „завідувачем". Таких прикладів поновлення цілих мотивів не дуже багато, але вони є. Герої шне „ботинки"; мати заплакала, „заназвнялась", Грицькова жінка „великолепно учитывала"; героєві наказано зробити „канаву" до палацу; салдат купує „напарню (свердел), гвоздей і шпалеров"; пара молоді — „барышня и кавалер"; салдат замовляє 2 пляшки „русской горькой" та 10 пляшок пива й т. инш.

Ці приклади словесної модернізації наведено мимохідь. До морфологічних явищ вони, звичайно, не стосуються.

4) Нарешті, треба назвати ту групу факторів кристалізації казки, що їх перераховано в статті А. Aarne¹⁾ та К. Krohn'a²⁾. Тут перераховано низку чинників, які визначають зміни в казці. Між ними є чинники психічного порядку (забуття мотивів, спеціалізація загального й узагальнення часткового, заміна мотивів за аналогією дій й т. инш.), іманентно-художнього (збагачення сюжету новими мотивами на початку й наприкінці) та інші (антропоморфізація тварин й зооморфізація людських казок, акліматизація, „множення" й инш.). На ці чинники крайовий матеріал, зібраний систематично, дає цікаві приклади. Я їх не наводитиму, бо це може стати за тему для спеціальної розвідки.

¹⁾ А. Aarne, Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, 1913 (FFC № 13), розділ 2.

²⁾ К. Krohn, Die folkloristische Arbeitsmethode, Oslo, 1922.

Звичайно, розглянені біологічні питання є тільки окремі часткові біологічні проблеми в казкознавстві. Перед будовою системи біологічних питань повинне йти скрупульозне оброблення підготовчого матеріалу. Попередній виклад свідчить, що навіть дуже вузький крайовий матеріал штовхає дослідника поставити ці питання, на початку хоч-би у вигляді часткового, випадкового. Пінезька й заонезька казка свідчать, з одного боку, про цілковиту конкретну актуальність інтересу до морфології казкового сюжету. З другого боку, вони, висувуючи гіпотезу подвійної лінії існування казки з різноманітністю часткових форм у межах кожної лінії, вияснюють різноманітність наявних видів казкової текстової сировини в збірниках, що ігнорують, і відкривають перспективи первісної класифікації казки, виходячи з форм бутування. А ці перспективи, потрібні самі собою, крім того зовсім не зайві і для проблем історичного порядку в вивченні казки.

ПІНЕЗЬКА КАЗКА Й ПИТАННЯ ІСТОРИЧНОГО ВИВЧЕННЯ КАЗКИ.

Щодо історичного вивчення, то пінезький і заонезький матеріали цінні, звичайно, насамперед, тим, що вони є велика кількість нових записів тексту. Пінезькі записи йдуть уперше, заонезькі мають повторний характер і через чималу перерву часу. Ці особливості мають свою позитивну цінність для історика казки. Але я хотів-би ще зазначити, що зібраний показаною вище методою матеріал трохи відсвіжує саму методику історичних студій; ця метода від Бенфея до сьогочасних північних дослідників стає де-далі точніша й тонша, але через захоплення самим вивченням історії сюжетних схем та через ігнорування живих форм казкового життя трохи механізується й не завжди гаразд розв'язує ті питання, що вона на них працює. Живий матеріал бутування казки безперечно внесе деякі корективні лінії в історичну методику казкознавства.

За найважливішу сторону для історичної методи є справа про закони переймання або впливу. Різні наукові школи розв'язують цю справу по-різному (мітологи, антропологи, бенфеїсти, морфологісти, що тільки-но народжуються) і, звичайно, конкретний матеріал і спостереження в цій справі завжди бажані. Моя метода збирання в Пінежжі й Заонежжі та викладені вище погляди дають деякі факти цього порядку.

Як переймається в якому-небудь районі казка? Хто, в кого, яким способом?

Казка, як і пісня, на Пінежжі й Заонежжі — є спільне добро, і з цього погляду відрізняється від биліки, замови, голосіння, що зберігаються в пам'яті особливих знавців. Казкою насичено обидва райони. За уважного спостереження загальну масу казкових виконавців можна до певної міри погрупувати. Справа про байкаря є тема нишої моєї праці, готової до друку. Скористаюсь тут з деяких її даних. Зовнішнє групування байкарів за статтю та віком одзначено вище.

1) Коли байкарів розбивати на групи за внутрішніми ознаками, то треба спинитися на групуванні за обсягом репертуару. І на Пінежжі,

й на Заонежжі знають байкарів з великим і з малим репертуаром. На Пінежжі трапилося шестеро осіб з великим репертуаром (на 57 осіб це становить 10⁹/₁₀): Дуня Рябова 12 років (8 №№), А. Данілова 12 років (7 №№), Й. І. Малкін 29 років (16 №№), І. Я. Новіков 14 років (8 №№), К. А. Фофанов 65 років (9 №№), Є. М. Коровін 37 р. (11 №№). Мало не всі вони знають ще інші казки. На Заонежжі з великим репертуаром трапилося 11 осіб (на 73 — 15⁹/₁₀): Курнаков 72 р. (7 №№), Єгоров 11 р. (9 №№), Красильникова 10 р. (13 №№), Утіцин 12 р. (18 №№), Панкратов 12 р. (7 №№), Громова А. І. 19 р. (6 №№), Шевелев 12 р. (10 №№), Стафєїв 57 р. (12 №№), Віра Панова 12 р. (9 №№), Рогозіна 16 р. (6 №№), Касіянов І. 60 р. (12 №№). Числовий коефіцієнт репертуару для різних районів, звичайно, не є за показника порівняльної сили пам'яті й широти текстового запасу в байкарів. Пінезькі байкарі навіть за однакових коефіцієнтів репертуару знають текстів більше, ніж заонезькі, у яких казка коротша. І тому перші справляють враження більшої життєвості, екскравності в пінезькому районі самої ідеї байкаря. Не можна так само сказати, що великий коефіцієнт репертуару байкаря промовляє за його майстерство або хист виконавця. Артистичне виконання й великий репертуар часто сполучаються в одній особі, але взагалі вони являють собою дві різні лінії, зовсім не рівнобіжні одна до одної.

Усе це свідчить, що село слухає казку найбільше з уст не того байкаря, що багатий на репертуар, яких у районі не гурт, а з уст середнього рядового виконавця з невеликим репертуаром. (На Пінежжі кількість рядових байкарів переважає кількість байкарів з великим репертуаром у 9 разів, на Заонежжі в сім разів). Серед цих виконавців так само є артисти-виконавці, але річ не в цьому, а в тому, що наведений факт дає підставу для висновку, що казка переймається, переказується в формах і умовах буденного її існування. Коли навіть кожного байкаря з великим репертуаром уважати за майстра, то виходить, що байкарі-майстри явище в районі взагалі рідке. А це й собі приводить до думки, що сама передача, поширення сюжетів відбувається не одним, а двома шляхами: з одного боку хвилясто, шляхом дифузії, розливання казки в буденних формах її биткування по різних напрямках, а з другого боку шляхом генеалогічної спадковості казки безпосередньо від майстра. Що другий шлях справді існує, це стверджується ще й тим, що рідкі сюжети, напр., книжні, як от Бова, Гуак, Горбоконик, Ілля Муромець, що їх оповідається, як казки, тримаються в передачі селян у дуже непохитних формах тексту, далеко твердіших, ніж казка звичайна. Очевидячки, рідкощ, екзотичність тих казок не може йти шляхом хвилястого поширення, звичайною путтю ламання й варіації сюжетів.

Отже виставлена теза вносить поправку до історичних сьогочасних праць про казку. Шляхи передачі казки насправжки багато складніші, ніж це гадає методологія історичної школи, що в своїх студіях виходила з покликування на один який-небудь шлях — генеалогічний (од Бенфея до W. Anderson'a), або тільки хвилястий (в праці W. Anderson'a).

2) Другий принцип, що за ним можна групувати байкарів, — це те, як вони ставляться до тексту в момент виконання. Матеріал з моїх спостережень дає право назначити чотири основні типи, як ставляться байкарі до свого репертуару, а розподілом кожного на підвиди. А саме: байкар-наративіст (підвиди: оповідач на довжину, нормальний середній і оповідач дефектний), байкар-потішник (підвиди: веселун, сатирик, еротик, грач і актор), байкар-мемуарист (підвиди: дидактик, історик, анекдотиста), нарешті байкар з перемінним ставленням до казки. Одміна поміж цими типами, цілком конкретна, відбивається й на казці, й на тому, як її сприймають слухачі. А разом з тим, і те, і друге обумовлюють почасти й суто-побутові чинники, де й коли оповідається казку. Коли казку оповідається підчас відпочинку, як стягають ліс із берега в гурті самих-но чоловіків, то вона буде инакша, ніж та сама казка в колі родинному, серед жінок та дітей.

Отже, той самий сюжет у вустах різних типів виконавця та в різних умовах виконання змінює характер, як зазначено вище на прикладі з „Срібною овечкою“, де пілезький Кузнецов акторськи-театральним виконанням переклав казковий текст у жанр драматичний, а звичайно ця казка виконується в районі в манірі наративній. Казковий текст у різних типах оповідачів змінює не тільки словник і синтаксис, ба й ритмічну структуру переказу, а частенько й сюжет. Байкар-потішник не просто внесе в сюжет, напр., римований виклад, а він притягне приказку-казку, кумедний мотив до самої сюжетної схеми й т. инш. Напр., петрозаводська баба байкарка Настасія Степанівна Богданова 70 років зроду казку про Золушку (в дуже оригінальному вар.) й підмінену молоду почала приказкою й це вийшла ціла казка про те, як Іванько дурень впіймав у садку діда й вирівнював йому поскручені пальці.

Наведені факти свідчать про те, що в передачі казки беруть участь чинники пристосування *ad hoc* і залежності від виконавця й слухача; цим вони ставлять ще одну трудність для копіткої порівняльної роботи історика казки. Текст казки набирає в житті надзвичайно многообразного оформлення й у цій многообразності надто важко відшукати справжній образ праформи казки, коли він тільки був.

3) У справі про методи відновлення цієї первооснови, праформи, пілезький і заонезький матеріал дає підставу для деяких поправок. Історія пратекстів, що її висунула історична школа, є припустима й можлива для коротких і стійких анекдотичних чи сакраментальних легендарних сюжетів, але для казки чудовної вона потребує перегляду. Щоб відновити епізод у чудовній казці в первісному вигляді, статистична метода підрахунку окремих елементів у варіантах непридатна. Напр., коли статистичним підрахунком дійових осіб казки в варіантах висувається в пратекст та чи инша особа, то такі висновки з статистики ніколи не можуть мати характеру перекональності, хоч-би які їх підтримували контрольні методи перевірки. Бо байкар ніколи не ставить з підметом ні до імені, ні до особи, ні до її атрибутів.

Мені довелося, правда, тільки один раз, натрапити, коли оповідачка непомітно підмінила в оповіданні вовка на ведмедя. Дуже часто байкар після вступної формули „жив собі“ спиниться, задумається й скаже: „Ну, нехай купець“, „ну хоч піп“, „ну хоч чоловік та жінка, як ось я з бабою“. Ще самовільніші операції байкарів з числовими елементами в казці або з атрибутами осіб. При такій рухливості й замінності окремих елементів статистика навіть з масовими, географічними й хронологічними корективами для праформи зробить дуже мало.

4) Висунутий раніше закон районування казки в її живому бутті-ванні виставляє ще нові труднощі для статистично-географічних порівнянь історичної школи. Прийняти казковий варіант до порівняльної оцінки буде й не досить, і небережно, коли в кожному випадкові не взяти на облік ті особливості, що вони є специфічні для району, що утворив чи засвоїв даний текст. А такий облік є справа далекого майбутнього, є справа, що залежить од збирання матеріалу не односюжетного, потрібного для сучасної історичної школи, а різносюжетного, взагалі казкового.

Закон районування казки висуває й ще одну вимогу до історичної школи — оперувати не тільки до сюжетними схемами, а вважати й на текст варіанту в усіх його сторонах і при тому на базі культурно-етнографічного й народньо-естетичного побутового оточення, що в ньому казка живе, і без якого вона перестає бути, власне, казкою. Ця поправка до сучасних історичних студій тим більш потрібна, що навіть невеликі методологічні праці „істориків“ (Aarne та K. Krohn'a) зовсім не беруть до уваги ролі байкарів і того оточення, де робилися записи текстів, що їх аналізується, отже вони не зважають і на ті локальні творчі живі художні сили, що творять казку, а не попросту її запозичають, переймають.

5) Вище я розглянув розуміння „нормальної“ форми казки, як її диктує крайовий матеріал. Це розуміння збігається з розумінням „Normalform“ у праці проф. W. Anderson'a¹⁾ й, таким чином, стверджує на крайовому матеріалі тезу дорпатського вченого. Але з другого боку, на крайовому матеріалі ніяк не можна довести того генетичного принципу, що висуває його проф. W. Anderson, щоб пояснити існування Normalformen. За теорією W. Anderson'a усяке відхилення від норми на початку є просто помилка, але далі вона може поширитися, може зробитися популярною в якій-небудь країні, стати „місцевою редакцією“ казки, нормальною формою. В цій теорії вірне є те, що говориться про популярність і „місцеву редакцію“ казок, але зовсім розходиться з фактами те, що твердиться для пояснення походження „місцевої редакції“, коли, принаймні, мова мовиться про казку, а не про анекдоту. Вище вже зазначено, що взагалі відхилення варіантів одного від одного слівце ніколи не бувають помилкові, окрім хіба небагатьох випадків явного пошкодження тексту. Ці відхилення завжди залежать од органічної рухливості

¹⁾ W. Anderson, *Kaiser und Abt.* 1923, S. 401.

окремих морфологічних компонентів у казці, їх вільними взаєминами, бо вони в готовому або напіготовому вигляді зберігаються в фонді творчої пам'яті байкаря. Розуміння *loci communes* треба поширити в казці не тільки на словесно-стилістичне вбрання, але й на глибокі сюжетні складові частини, на мотиви й епізоди. Форми „порушені“ за моєю термінологією зовсім не є помилкові, а тільки переформовані, причому в генетичному значінні вони можуть іти не від нормальної форми, а від мистецької й навіть можуть бути формами, сконструйованими самостійно. Тому в утворенні нормальних форм, нових редакцій відіграє основну роль не чинник „помилковості“, відхилення генетичного, а чинник художнього взаємообміну окремих компонентів із різних казкових схем. Звичайно, за законами художньої творчості, а не механічним пересовуванням тексту з голови в голову.

6) Нарешті, зазначена вище наявність у байкарів штампованих окремих компонентів що відіграють роль складових частин у сюжетоскладанні казки, вносить ще одну перспективу для спеціальної уваги історичної школи. Оскільки окремі епізоди існують як тверді морфологеми для різних казкових сюжетних схем (боротьба з змієм, добування чудовних речей, трудні завдання, добування жениха або невісти и т. инш.), остільки своєю непохитністю вони нагадують морфологічну суцільність анекдот або книжних сюжетів, що їх праформи не викликають сумніву в існуванні. Отже, крайовий матеріал не закриває можливості й доцільності історичного поставлення питань про генезу, він підтримує питання про генезу, але не казки в цілому, а окремих стійких епізодів, що її складають, по лінії життя кожного такого епізода не тільки в односюжетних варіантах, а й по лінії різносюжетних його сполучень. В одній заонежській казці моєї збірки про Сівку-Бурку добрий оповідач наприкінці несподівано прилучив епізод із казки „По щучьему велінню“. Дурень привозить додому дружину-царівну, сідає з нею на ліч і наказує печі податися в поле. Другий байкар, Лазарев до сюжету про боротьбу з змієм вставив епізод навіть із біллі про Солов'я розбійника. Для мене ясно, що коли до казки долучають ці окремі епізоди, то це не „помилка“, а наслідок рухливості епізодів у різних казках.

У наведеній вище казці про службу героя в старого діда — два компоненти: 1) Герой випадково провалюється в підземне царство й вибирається потім із нього на чудовному птахові, добувши йому наперед м'яса на харч. Цей компонент, що дуже поширений в інших сюжетах, у цій казці виступає з функцією рамковою. 2) Герой пасе череду сліпого діда, перемагає три Яги і робить послугу дідові й за те дістає потрібне йому м'ясо. Цей компонент, не такий частий у казках, запроваджено, як обрамований, осередковий. В цілому вийшла казка, може навіть спеціально пінезька, бо иншого аналогічного варіанта я не знаю. Але, по суті, Пінежжю належить тільки сполучення компонентів, художня сума їх. До такої казки в цілому ставити питання про „історію“ її сюжету не можна, навіть як-би вона була й у інших варіантах, далеких од Пінежжя.

А розплутувати історичні первооснови кожного компонента зокрема — завдання зрозуміле.

Оцих шости моментів вистарчить, щоб виправдати інтерес до вузько крайового збирання матеріалу й у прихильників історичного вивчення казки.

ПІНЕЖЬКА КАЗКА Й ПРОБЛЕМИ ХУДОЖНЬОГО ВИВЧЕННЯ КАЗКИ.

Треба признатися, що експедиційно-розвідувальна метода праці збирача в крайовому матеріалі дає наслідки, цікаві не тільки для казкознавця-етнографа, біолога й історика, а й для казкознавця-художника, теоретика виконання, ба навіть режисера-етнографа. Суто-художні проблеми що-до народньої казки в нас, скільки я знаю, не порушувано. Інтерес педагогів і оповідачів народніх аудиторій базувався на попиті культурного міського вполювання й не мав на меті вивчати виконання казки. Мої спостереження над селянськими виконавцями казок у Пінежжі (й у Заонежжі), цілком випадкові, правда, й у роботі побічні, дали все-таки матеріал, який примушує сказати, що планова робота в цьому напрямкові обіцяє дуже цінні наслідки й для вивчення живої художньої народньої мови, й для вивчення народньої художньої гри, й для з'ясування тих причин, що надають казкам, часом дуже нудним, коли їх читати, незабутньо чарівну силу в устах селянської баби-оповідачки. Напр., коли спинитися хоч-би тільки на формах переказу, що вони зокрема цікавили мене, коли я збирав казку, то й то можна знайти в матеріалі чимало цікавого. Я не опишуватиму своїх спостережень у цій сфері; наведу тільки кінцеву замітку про види переказу, які мені трапилися, як я переслухав 136 виконавців (61 в Пінежжі й 75 у Заонежжі).

Усі види переказу в байкарів розбиваються на дві основні категорії переказу: переказ розмовний і переказ артистичний.

Особливість розмовного переказу полягає в тому, що він не має специфічних рис. Це мова, що провадиться з погляду фразеологічного в спокійному звичайному місцевому провінційальному мірлі, а з погляду тонічного — в розмовно-інтонаційному регістрі. Розмовний переказ є переказ художньо безбарвний усіма сторонами: і що-до мови, і що-до тону, й що-до ритму. Артистичним переказом зву такий спосіб говорити, що він до розмовного способу вносить деякі яскраві риси, які вибивають переказ з буденної мови. Цей новий малюнок, нове забарвлення переказу йде кількома лініями.

1) З унутрішнього боку, психологічно артистичний переказ у всіх його видах характеризується тим, що байкар жвавішає. Частенько трапляється, що байкар падає, захоплюється сам і особливо захоплює слухачів.

2) Зовнішньою стороною артистичний переказ має так само багатство малюнку.

Що-до мови, то мова байкаря-артиста може бути просто розмовна, може бути декламаційна або драматизована.

Що-до тону, то мова артистова буває надзвичайно багата на музикальні моменти. Мені траплялися випадки співучої мови, напівспівучої мови з тонічним підкреслюванням окремих моментів у казці.

Що-до ритму, то мова артистова так само буває часом надзвичайно цікава. Напр., Заонезький Лазарев дає оригінальну ритміку казки, подібну до своєрідного білого віршу.

Нарешті, що-до дикції, то є напрочуд цінні артистичні самовродки, хоч звичайно байкарі не відзначаються ні особливою виробленістю, ні красою дикції. Певна річ, що окремі особливості переказу в різних байкарів бувають у різних сполученнях і мірах досконалості.

Як ще до спостережень над переказом додати замітки про міміку, жест, рухи байкаря та його аудиторії, то ясно, що коло завдань суто художнього вивчення казки можна поширити настільки, що воно набуває права на самостійне вивчення.

КРАЙОВИЙ МАТЕРІАЛ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ЗБИРАННЯ.

Є, нарешті, ще одна лінія казкознавства й по ній зібраний матеріал примушує переглянути теперішню практику. Я маю на увазі проблеми методології збирання казки.

Метода збирати матеріал без вибору, що я її приклав у Пінежжі й Заонезжі, дала, як видно з передніх розділів, такий матеріал, що сам себе доволі виправдує. Але-ж це тільки одна з метод збиральницької праці й її, звичайно, в загальній методологічній системі збирання належить невеличке місце. А тимчасом, поставлені вище перспективи вивчення казки, що їх висунули, власне, дві дуже скромні подорожі, надзвичайно широкі й різноманітні. Вони свідчать, що наспіда потреба в якихось зрушеннях у казкознавстві для завдань і метод збиральницької праці, бо саме захоплення історичними проблемами що-до казки, яке панує в європейській науці й до сьогоднішнього дня, є одностороннє й недостатнє. Коли на один момент уявити собі, що казкознавство розплутало всі 600—700—2000 сюжетні схеми (за Аарне) в їх історичних взаємостосунках, с.-то, що ми маємо 2000 монографій про історію всіх відомих сюжетів, то навіть і в цьому утопічному майбутньому наука ще не знатиме справжньої живої народньої казки й ще залишаться величезні простори, що їх треба буде вивчати наново. А ще й для більшої авторитетності цих майбутніх 2000 монографій потрібні передпосилки й висновки з інших рядів, з інших сфер питань про казку.

Ці-ж „інші“ питання, що декотрі з них намічено вище самим матеріалом, потребують по-инакшому поставити працю збирача казки, ніж це звичайно практикують збирачі. Не досить записати текст казки, хоч-би й дослівно точно, як це робиться звичайно; мало записати біографію байкаря. Треба ще розповісти, за яких обставин оповідалося кожна казка, як повадився байкар, кому він оповідав, яке справив враження. Треба конче прийняти до уваги зв'язок байкаря з серією явищ одностайного з якою-небудь ознакою ряду в межах виразно окреслених

географічних, етнографічних або культурних границь. Іноді, виряджаючись на збирання, ще треба обмірковувати, що, для яких завдань і якою мірою продуктивності, збиратиметься. Іноді треба ясно сказати собі, що „обійняти неосяжного“ не можна та що максимальна користь од збирання буде тільки за умовою роботи не випадкової, а для певних здобутків, нехай і мікроскопічно скромних. Одне слово, пілезький та заонезький крайовий казковий матеріал висуває на порядок денний проблеми систематичності, методологічної виразності й технічної озброєності в роботі збирача по країні замість того кустарництва, що практикується тепер, за небагатьма винятками, у цій справі.

Закінчуючи цю статтю, скажу ще раз, що вона має на увазі, головне, поставу питань, вказівки на близькі для кожного казкознавця перспективи, що широко відкриваються, коли безпосередньо заглиблюватися в стихію живої народньої творчості. XX вік у гуманітарних науках одійшов од виключного панування історизму й обернувся до живої сучасності, як до самоцінного об'єкту студій. Цей новий шлях у науці є безперечно плідний і є всі підстави, щоб перенести його й у сферу фольклору, зокрема в казкознавство.

РОСІЙСЬКИЙ ВЕСІЛЬНИЙ ЗВИЧАЙ, ЩО ЗВЕТЬСЯ „ТЕЛЕГРАФОМ“ АБО „ТЕЛЕФОНОМ“.

У Рибінському повіті Ярославської губ. зареєстровано цікавий весільний звичай: другого дня після заручин дівчата рушають до лісу й зрубують там ялинку; приволивши її додому, прикрашають деревце різнокольоровим шматтям та папірцями і ставлять біля хати нареченої, а від ялинки („девичьей красоти“) в той бік, де живе молодий, простягають нитку, яку теж прибирають різнокольоровими папірцями й шматтям. Ця нитка має назву „телеграфу“. Таку саму ялинку ставлять біля хати молодого і від неї проводять телеграф у бік нареченої¹⁾.

Одна моя слухачка, Е. Ніколаїчева, сама родом з Ярославської губ., дала мені про цей звичай такі відомості. Після богомілля або заручин подружки нареченої ставлять у неї під вікнами в передньому кутку на довгій тичині ялинку, прикрашену кольоровим шматтям та стрічками. На самому вершечку ялинки прикріплюється білий прапорець, на якому наліплюють з кольорового паперу ім'я, по батькові й прізвище молодого та молодої. Поставивши ялинку, дівчата беруть заздалегідь наготовану шворку, до якої націплено таке саме кольорове шмаття, прикріплюють її в передньому кутку хати нареченої й простягають її до переднього кутка хати женихової. Під цей час дівчата співають заручинних („сговоренных“) пісень, наречена плаче, а подружки її розважають. Це зветься „устроить телефон“.

Аналізуючи допіру описаний обряд, ми можемо відзначити в ньому два основні елементи: 1) весільне деревце і 2) сполучення хат женихової й нареченої шворкою або ниткою. Розгляньмо кожен з цих елементів окрема.

Весільне деревце, що зветься у росіян „ёлочкой“, або частіше „красотой“, в українців — гільцем або вільцем²⁾, — є повсюдний в Європі інгредієнт весільного ритуалу³⁾. Аналогічні звичаї спостережувано і в Азії

¹⁾ Матеріали по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Ленинград. 1926, стор. 50.

²⁾ D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig. 1927, 311.

³⁾ Див. Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія, 369–384; Sartori, Sitten und Brauch, I. 1911, 66; Карскій, Беларусь, III, 251 й далі; Антвинова-Бартош, Матер. до укр.-руської етнології. III. Львів. 1900. 86, 96, 100, 103 та інші. Raf. Corso, Folklore. Roma. 1923. 56 і далі; його-ж-таки, Il cerpo nuziale. Rivista d'Antropologia XX.

(Алтай, Японія, то-що). Отож у телеутів підчас весілля фігурують три глиняні вогнища, в які застромляють шелогові гілки з причепленими до них білими й червоними стрічками¹⁾.

Питання про те, яке має значіння весільне дерево, дослідники розв'язують по-різному. Одні вбачають у ньому відгуки райського й кресного дерева (О. Н. Веселовський), другі вбачають тут мітологічний образ хмар, що їх звичайно уподібляють велетенському дереву (А. Кuhn, О. Афанасьєв, О. О. Потебня), треті ставлять весільне дерево в зв'язок з культом рослин (М. Сумцов, Н. П. Грінкова), четверті пояснюють його звичаєм саджати дерево при народженні, одруженні то-що на те, щоб воно своїм ростом і цвітом справляло добротворний вплив на життя народження, на щастя молодого й молодої (R. Corso). Італійський фольклорист порівнює цей звичай з інститутом фіктивного шлюбу з деревом²⁾. Віденська дослідниця Lily Weiser (згад. твір) залічує весільне дерево до категорії обрядів, що визначають перехід від одної доби до другої й мають назву ініціацій. Я гадаю, що останню гіпотезу стверджує те, що „ёлочку“ або „красоту“ звичайно переховують од весілля до весілля в потайному місці дівчата³⁾, а це ясно свідчить про вагу моменту стати та віку в генезі обряду, який нас цікавить. Знов-же, два дерева, що їх улаштовують у хатах молодого й молодої, через симпатію повинні давати образ їх самих, їхньої життєвої сили. Це — дерева „долі“ (Schicksalsbäume), поширені в побуті, повір'ях та казках багатьох народів⁴⁾.

З'ясування ниткою ялинок молодого й молодого має на меті з'єднати їхню оренду, їхню життєву силу, забезпечити молодят союз, єднання й приязнь. Нитки — матеріялізований вираз згоди й любови заручених. Первісна-бо людина уявляє собі, що через нитку, шворку, кодолю можна передавати на вір флюїду, особливу магічну силу. Знов-же, надзвичайно показова є та подробиця, що нитку простягають від переднього кутка хати (тоб-то кутка, в якому висять образи). Добротворна сила, що походить од святих речей, тоб-то образів, передається до жінкової хати й навпаки. Отже перед нас уламок стародавнього ритуалу, де об'єднано домові культи шлюбіваниїв. Поруч з російським звичаєм я ставлю звичай, що існував у стародавніх народів (ще в Асирії), спо-

Roma, 1916; K. Rob. V. Vikmann, Veden och trädet. Stockholm 1921; Ågero-m. Bröllopsträdet. Riga 1924; Lily Weiser, Hochzeitsbäume. Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1927. 149 f.

¹⁾ Н. П. Дыренкова, Сборник Музея Антропологии и Этнографии Акад. Наук, VI. Ленинград. 1927. 68.

²⁾ Про цей інститут — Сумцов, О свад. обрядах, стор. 181; Краулей, Мистич. роза, стор. 340; A. van Gennep, Les rites de passage, стор. 189 й далі; Beth, Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1920. 86.

³⁾ М. Е. Шереметьєва, Свадьба в Гаманюгине. Казуа. 1928, стор. 66.

⁴⁾ Див., напр., O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte II. München. 1906. 880; Frazer, Balder the Beautiful. Golden Bough. VII, 2. 159 ff. K. Marôt, Der Eid als Tat. 1924. 5 f.

лучати себе ниткою з святим місцем або об'єктом культу, щоб забезпечити собі охорону й захист. Отож, ефесці, коли їх обложив Крез, простягли нитку від храму Артеміди до міських мурів, віддавши себе, таким чином, під захист богині¹⁾. Аналогічні приклади того, як ниткою передається благодатна сила (оренда), див. у статті Campbell Bonner. *Transactions of the American Philolog. Association* XLIV. 1913, 233 ff. Пор. також — F. Liebrecht. *Zur Volkskunde*. 305 ff.

Отже, описаний на початку розвідки російський весільний звичай являє собою сполучення двох первісно різнорідних обрядових мотивів: весільного деревця, як способу первісної симпатичної магії, й передавання ниткою оренди, як способу магії контагіозної²⁾.

¹⁾ Herodot. I, 26. Пор. Plat. Sol. 12.

²⁾ Про ці дві форми первісної магії див. тепер Джеймс Фрезер, *Золотий віtery*. I. Магія и религия. М. 1923, изд. Атенет. 37—69.

ЙОСИП ПУЛЬНЕР.

ОБРЯДИ Й ПОВІР'Я, СПОЛУЧЕНІ З ВАГІТНОЮ, ПОРОДІЛЕЮ Й НАРОЖДЕНЦЕМ У ЖИДІВ.

(Матеріали до порівняльного вивчення народньої медицини й фольклору у жидів).

Подані нижче матеріали — є витяг з ширшої порівняльно-етнографічної розвідки про вагітну, породілю й народження, над якою автор тепер працює.

Розміри цієї статті й неповність матеріалів, що їх має автор, не дозволяють розгорнути тут як слід дослід над цим питанням. Тому доводиться обмежитися поки-що, головне, на тому, щоб згуртувати наявний матеріал, описати його й навести, де це тільки можливо, відповідні паралелі в інших народів.

Думаю, що не пошкодить підкреслити деякі особливості в методології вивчення питань жидівської етнографії й зокрема жидівського фольклору в порівняльно-етнографічній студії.

З одного боку, жиди — це народ глибокої старовини, що зберіг у своєму побуті відгуки давно перейдених ступенів культури; з другого боку, в наслідок багатьох історичних причин, протягом багатьох віків жиди мандрують із краю в край. Тому, разом з елементами самостійної творчості власної культури, жиди, безперечно, зберегли дотепер безліч повір'їв, обрядів і т. инш. найдавніших народів і культур (що з них багато вже зникло), поміж якими вони жили. Мандруючи-ж з країни в країну, потрапляючи з одного етнічного оточення до другого, жиди запозичали від одних народів і знову передавали другим народам багато звичаїв, вірувань, обрядів.

Отже, з такого погляду і такою саме метою слід вивчати питання жидівської етнографії. Такий підхід, що при ньому розгортається картина стратиграфії (верствавості) жидівської культури, може дати багато цінного не тільки для вивчення побуту самих жидів, а також для локалізації й з'ясування численних етнографічних явищ у тих народів, з якими жиди стикалися.

Матеріали цієї статті вважаю за доцільне подати, розбивши їх на кілька розділів, у такому порядку: 1. Бездітство і неплідність; 2. Вагітність і вагітна; 3. Пологи й породіля; 4. Народженець.

1. Бездітство та неплідність. Продовжувати потомство, мати діти жиди віддавна вважали за справу боговгодну. І Біблія і Талмуд

старанно підкреслюють і радять „продовжувати рід“. Шлюб Талмуд так само виправдує головною його метою, а саме народженням дітей ¹⁾. Те саме знаходимо ми в сучасній жидівській народній пісні, записаній у Ковенській губернії. У тій пісні говориться:

„Bin ich mir a idele,
Bedarf ich a Weib haben“;
„Heb ich mir a Weib,
Bedarf ich a kind haben“ ²⁾.

Коли з мене жид,
Повинен я мати жінку;
Коли я маю жінку,
Повинен я мати дитину.

На цьому ґрунті утворилася ціла низка звичаїв, обрядів, повір'їв та прикмет, сполучених з дітородінням, охороною вагітної, породілі й боротьбою з неплідністю та всіма тими силами, природними й надприродними, що заважають розмножувати рід.

Переходжу до викладу матеріялу, який є в моєму розпорядженні. Як переконані туркестанські жиди ³⁾, неплідність є наслідок впливу якого-небудь лихого духа або ворога. Щоб відвернути цей вплив, чоловік розлучається з неплідною дружиною, після чого зараз-таки відбуваються нові заручини під балдахином. Часом неплідну жінку підводять під балдахин інших молодих. З методологічного погляду обидва наведені способи треба розглядати, як ритуальну фікцію, що має на меті вивести в оману демонів. Приклади ритуальної фікції в інших народів наводить Краулей. У кумисів, пише він, молодого спочатку вінчають з манговим деревом. Другий приклад, що він наводить, каже: „за індуським звичаєм, коли астрологи віщуєть нещастя в шлюбі, особу, що їй загрожує нещастя, вінчають попереду з глиняною посудиною“ ⁴⁾.

Окрім різних способів ритуальної фікції, щоб лікувати неплідність, туркестанські жиди ще вдаються по допомогу до писаних замовлянь і молитов. Наведу тут деякі з них: 1) мулла бере від жінки сорочку й пише на ній різні замовляння. Одягнувши цю сорочку, жінка певна, що вона породить (такої сорочки вживають і на те, щоб полегшити пологи). 2) Кладуть „кетубу“ (шлюбну умову) під постіль на ніч ⁵⁾. Приклади з нежидівського життя, коли писані замовляння вже самі по собі мають потрібну магічну силу, наводять Є. Кагаров ⁶⁾, Dieterich ⁷⁾, Познанський ⁸⁾. При неплідності туркестанські жиди радять пробігти 7 раз

¹⁾ „Еврейская энциклопедия“, т. IV „Бездѣтность“.

²⁾ С. Гилзбургъ и П. Марекъ. „Еврейскія народныя пѣсни“, СПб. 1901, № 127, стор. 97—98.

³⁾ Увесь матеріал про туркестанських жидів є вая в брошурі З. Л. Амיתי-Шапира. „О народной медицине туземных („бухарских“) евреев Туркестана“. Ташкент, 1926.

⁴⁾ Э. Краулей, Мистическая роза, СПб. 1905, стор. 340.

⁵⁾ Амיתי-Шапир, Назв. твір.

⁶⁾ Е. Г. Кагаровъ. Религія древняго Египта, СПб. 1906, стор. 3; Культъ фетишей, растений и животных. СПб. 1913, стор. 85.

⁷⁾ Dieterich, Kleine Schriften, Leipz. 1911, 243 ff.

⁸⁾ Н. Познанскій, Заговоры, Пгр. 1917, стор. 69 й далі.

під слоном або верблюдом туди й назад; роблять різні амулети, наприклад, з слонячої кістки¹⁾.

Крім суто-магічних засобів, там-же при неплідності вдаються по допомогу до ліків. Амітін-Шапіро називає такі ліки: 1) перець їдять (споживають перець, можливо, й тому, що лікхі сили не зносять гіркого). 2) Живе срібло. Заживають усередину. Живого срібла у туркестанських жидів заживають так само од сухіт. Коли при випорожненні живе срібло не виходить, значить, допомогло, коли ж виходить — не допомогло. 3) Лікування за допомогою пари — „бук“. „Бук“ утворюється, коли оббризкувати пілене вапно водою. Пара, що при тому випаровує, повинна увійти в піхву (*vagina*), а для цього неплідній жінці треба відповідним способом сісти над вапном. „Бук“ утворюється так само від петрушки (*Kaschnitz*); для цього петрушку кладуть у горщик з водою й гріють. 4) Кладуть у піхву стовчене „зире“ (*Semen anisum*), змішане з цукром. „Зире“ не можна виїмати з піхви до 10 день, а коли протягом того часу остання сама випаде, то нема потреби готувати отую мішанину знову й класти її в піхву; протягом усіх цих десятих день заходити з чоловіком у сексуальні стосунки не можна. 5) Кладуть у піхву „бодян“ (*Fructus Foeniculi*); його змішують з бджоляним медом або печуть у баранячому лою, а потім теплий загортають у ганчірку. Щось подібне ми спостерегаємо в перських вірмен кол. Єриванської губернії. Вірмени закладають в ураз кульки з тіста, яке готують з меду, дубових яблучок і волоського горіха²⁾. 6) Їдять рослини зард-чева (*Rhizoma Curcuma*). Цю саму рослину стовчену ще загортають у ганчірку й кладуть у піхву. 7) Роблять настоянку з „Сарсевіля“ (*Rad. Sarsaparillae*) на горілці. Доза: жменя (приблизно) „сарсевіля“ на пляшку. Цю пляшку з „сарсевілем“ вивішують на 40 день на сонці, після чого настоянка готова, її вже можна пити. Що старіша горілка, то вона зцілючіша. 8) Мишачий послід або серце розтирають на порошок й сиплють у вино на одну добу. Цю настоянку жінка випиває після менструації, повернувшись з лазні.

Можливо, що всі перелічені ліки мають не тільки фізіологічне призначення; та за браком поки-що порівняльного матеріалу не можемо це з'ясувати тут.

II. Вагітність і вагітна. Матеріали, з вагітністю зв'язані, можна розподілити на дві частини: 1) ті, що стосуються до самої вагітності безпосередньо і 2) ті, що стосуються до поведінки вагітної. Перші трактують, переважно, про засоби охорони вагітної.

Щоб охоронити вагітну від уроків та інших згубних випадковостей, жиди т. зв. південно-західного краю (кол. Київська, Волинська, Подільська та інші губернії) вважають за потрібне³⁾: 1) носити на шиї виточений ка-

¹⁾ Амітін-Шапіро, Назв. твір.

²⁾ П. Зелінський, „Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа“, 1882, в. II, отд. 2, стор. 66.

³⁾ Чубинський, Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Зап.-русскій край. СПб. 1872, т. 7, стор. 43.

мінь „Sternschisch“ (як гадає Чубишський, це попсована вимова слова „Tarschisch“, що визначає топаз); 2) підперізувати вагітну пов'язкою, що нею обв'язують згортки п'ятикнижжя¹⁾. Подібний спосіб ми спостерегаємо в білоруських та в інших жидів²⁾, коли породілю при тяжких пологах загортають у „Rogoichez“ (сукняну або оксамитову завісу шахви в синагозі, де зберігаються згортки п'ятикнижжя). Щоб вагітній не завадило, коли вона підіймає щось важке, їй радять носити на животі гадючу „торбинку“ або-ж надіти на шию білу перлину на шнурку³⁾. У туркестанських жидів вагітні жінки повинні протягом сімох тижнів що-п'ятиці підмітати синагогу⁴⁾. У білоруських жидів вагітна жінка не повинна латати мішка або іншої якоїсь речі, що її погризли миші. (Забороняється там-же шити на собі, бо так можна зашити пам'ять)⁵⁾. У селян Куп'янського повіту Харківської губ. вагітна не повинна нічого зашивати на собі або пришивати до одягненого вбрання, бо в такому разі у дитини буде „пришито“ якийсь член її тіла⁶⁾. У Менській губ. є повір'я, ніби дитина родиться з „защитим“ відділком, коли мати шила в свята⁷⁾. У білоруських жидів вагітній забороняється дивитися на небіжчиків⁸⁾. Те саме повір'я ми зустрічаємо в білорусів, де вагітна не повинна підходити до падла, дивитися на небіжчиків, брати в руки труп та інше подібне, бо й мати й дитина слабуватимуть на цингу⁹⁾. Щось подібне спостерегаємо в селян Куп'янського повіту, де існує таке повір'я: коли вагітна перейде дорогу, як несуть небіжчика, то на дитячому тілі будуть лунини, бо кров у дитини залечеться¹⁰⁾. У білоруських жидів вагітній забороняється їсти в пітьмі (видимо, тому, що в темряві вона наражається на велику небезпеку від лихих духів), переступати через голоблю. (У білорусів по сусідніх селах автор записав те саме повір'я¹¹⁾). Заборону пояснюють тим, що, коли вагітна переступить через голоблю, то в дитини кишка обернеться круг шиї, й вона може задушитись. У Куп'янському повіті, у селян, вагітна не повинна переступати через хомут або сідло, бо коняці буде дуже важко¹²⁾. Там-же вагітна жінка не повинна переступати через коромисло, щоб у дитини і в неї самої не було на ногах болячок. Не рекомендують так само вагітній переступати через мотузку, інакше дитина народиться з перевитою пуповиною¹³⁾. У білоруських жидів вагітній забороняється: бити свиню, вбивати мишу й т. н.,

¹⁾ Про звичаїнаї магічного поєа для озоронн вагітної від нещастя й уроків днв. Rykard Glosyniec, Lud. B. 1924, стор. 1 й далі, особлнво 13 й далі.

²⁾ Матеріали про білоруських жидів, що за них будуть згадки у цій розвідці, автор зібрав 1927 р. в давньому жидівському селі „Заверське“, Могилівської окр. БССР.

³⁾ Й. Пульнер, Названі матеріали.

⁴⁾ Амтнєв-Шаннро, Назв. твір.

⁵⁾ Й. Пульнер, Названі матеріали.

⁶⁾ П. Ивановъ, Етнографическіе матеріали, собраннєе въ Купянскомъ уѣздѣ, Харьковской губ. „Етнографическое Обзоріе“, 1897, № 1, стор. 23.

⁷⁾ В. Демичъ, Очерки русской народной медицины. „Акушерство“, 1889, стор. 7.

⁸⁾ Пульнер, Назв. матеріали.

⁹⁾ Демичъ, Назв. твір.

¹⁰⁾ Ивановъ, Назв. твір, стор. 23.

¹¹⁾ Пульнер, Назв. матеріали.

¹²⁾ Ивановъ, Назв. твір, стор. 24.

¹³⁾ Там-таки, стор. 23.

дивитись на мишу, ведмедя, бо на дитину може перейти щось од звіря¹⁾. Подібні повір'я ми маємо в білорусів, які гадають, що, коли вагітна жінка наступить на кішку, собаку чи иншу тварину, або переступить через них, то дитяче тіло, особливо спинка, вкриється шерстю, схожою на шерсть тих тварин²⁾. В українців вагітна не повинна штовхати котів, собак, свиней, інакше в дитини будуть на тілі болячки або болітиме спина³⁾.

Дальші приписи торкаються питання про стосунки вагітної до пожежі. Як гадають білоруські жиди, вагітна, побачивши пожежу, не повинна хапатися руками за своє тіло, бо на тому місці, де вона доторкнеться, в дитини на тілі з'явиться пляма⁴⁾. Те саме повір'я існує між українцями в Куп'янському повіті⁵⁾. У білорусів автор записав спосіб знищити такі плями, а саме: коли вперше купають народження, треба кинути в воду три розгорілих вуглини⁶⁾. У білоруських жидів вагітна не повинна сердитися. Там-же вагітна, розмовляючи з ким-небудь, не повинна лишати розмови нескінченою, бо тоді вона породить недорічних дітей. Там-же вагітній забороняється прохати щось у позичку: коли її одмовлять — заведуться миші. Там-же вагітній не рекомендують іти самій до чужої хати. (Очевидячки, тому, що по дорозі на неї можуть напасти лихі духи)⁷⁾.

III. Пологи й породіля. Пологи в усіх народів визнають за найнебезпечніший час для вагітної й дитини, коли обое найбільше зазнають нападів од нечистої сили.

Г. Ф. Чурсін у своїх „Очеркахъ по етнологіи Кавказа“ (Тіфліс 1913), розглядаючи сполучені з народженням звичай, зазначає, що народня свідомість пояснює цей особливий натиск од нечистої сили тим, що її позбавлено людських офір (стор. 100—103). Розлючені духи й шукають собі жертви. Щоб довести свою думку, Чурсін покликується на обряд „викупу“ пернака, який існує у різних народів, і на різні субституції, з цим викупом зв'язані. Усі ці офіри й уласкавлення все-ж не заспокоюють демонів, і вони настирливо вимагають собі жертви.

Зупинюся на легендах і повір'ях, з цими божествами та духами зв'язаних.

У кавказьких гірських жидів існує повір'я про духа „Дедей-Ол“ або „Сер-Ови“, що переслідує породілю. Саме ім'я цього духа в перекладі визначає: „Сер“ — „голова“, „Ови“ — „вода“ і „Дедей“ — „мати“. Дедей-Ол намагається піддурити вагітних жінок або породіль. Тому гірські жиди не кидають породілю саму в хаті. В останньому разі Дедей-Ол приходить до неї в образі родички, підманює її, наближається до неї, непомітно стягає з неї ковдру і потім виймає деякі її нутроці: серце, печінку, легені. Оповідають, що одна Момой (баба-сповитуха) за-

¹⁾ Пульнер, Названі матеріали.

²⁾ Івановъ, Назв. твір, стор. 23.

³⁾ Івановъ, Назв. твір, стор. 23.

⁷⁾ Аниксимова, Назв. твір, стор. 213—214.

⁴⁾ Демичъ, Назв. твір, стор. 7.

⁵⁾ Пульнер, Назв. матеріали.

⁶⁾ Пульнер, Назв. матеріали.

лишила саму на хвилину породіллю, в якій брала дитину. Повернувшись вона побачила над дверима велику криваву пляму, що виглядала наче долоня й пальці. А хора лежала напівмертва й була бліда. На питання, що сталося, породіля відповіла, що до неї приходила така й така її родичка, що вона обернулася в страшну жінку й викинула її нутрощі. Того самого часу, оповідає переказ, ішов по-над річкою один місцевий побожний чоловік і побачив жінку в усьому білому з довгими косами, що стояла на березі, засукавши рукава, і полоסקала людські нутрощі в воді. Чоловік вихорив гинджала і гукаючи побіг за тою жінкою, вимагаючи, щоб вона повернула нутрощі назад, що та й зробила. Після того вона зникла, але прокляла того чоловіка, щоб від нього не зосталося й насіння. Так воно справді й сталося. Оповідать, що, здоганяючи Дедей-Ол, він одрізав навіть у неї одну косу, що її довго переховував у себе, і багато людей її бачило. Ті самі кавказькі гірські жиди вірять, ніби діти мруть од того, що грізне божество Нум-Негір душить їх за гріхи батьків. Щоб урятувати життя дитині, батьки силуються власкавити або підманити Нум-Негір: вони продають народження бабам-знахуркам, щоб потім його викупити. Щоб піддурити духів-згубників, кавказькі гірські жиди міняють свою домівку¹⁾.

Духів, подібних до „Дедей-Ол“ або „Сер-Ови“, ми знаходимо в киргизів в образі „Албости“²⁾ та у Месхів в особі „Аві-Сули“³⁾. Особливо вражає схожість „Дедей-Ол“ і „Албости“. Албосту там уявляють в образі жінки, що, як і „Дедей-Ол“, викидає у породіль легені та мочить їх у воді. Так само існує оповідання про те, як якийсь киргиз одного разу „бачив, що Албоста мочить легені у воді, знаючи, що ті легені належать якійсь породілі“, й т. н.⁴⁾.

Щоб захистити породілю від впливу лихого духа або лихого ока, білоруські жиди, жиди з України та інші пильнують потаїти від інших, що в хаті відбуваються пологи, бо розголос загає самий процес народження, а білоруські жиди гадають, ніби муки пологів зростають пропорційно до збільшення числа людей, які за них знають⁵⁾. Тої самої думки й селяни Куп'янського повіту⁶⁾. У Пошехонському повіті гадають, що породілі легше породити самій, ніж у присутності сторонніх. У тульських селян, коли настають пологи, всі, хто є в хаті, прощаються з породіллю й переходять до другої хати. При тому стережуться розповідати стороннім про те, що діється в хаті, бо що більше людей знає про пологи, то тяжчі вони бувають⁷⁾.

¹⁾ Анисимовъ, Назв. твір, стор. 41.

²⁾ Полярковъ, Этнографическое Обзорѣніе. 1891, № 4.

³⁾ Хакановъ, Этнограф. Обзорѣніе. 1891, № 3.

⁴⁾ Полярков, Назв. твір. ⁵⁾ Пульнер, Назв. матеріали.

⁶⁾ Ивановъ, Назв. твір, стор. 25.

⁷⁾ Успенскій, Родины и крестины въ Тульской губ. „Этнографич. Обзорѣніе“. 1895, № 4, стор. 83—88.

Щоб охоронити породілю, жиди (навіть по-за межами СРСР) вдаються до магічних засобів. До них належать спеціальні заклання, а так само речі, що перемогти їх духи неспроможні. Найпопулярніші є так звані „Brieflich“ — щось ніби талісман, — „Schirhamalos“ (пісня про велич Усевишнього), — що їх наліплюють над дверима й вікнами, на димарях і взагалі над усіма прорубами, через які може пролізти нечиста сила. Зміст талісману й форма його такі: на чвертці паперу вгорі пишеться цілком псалма 121-а. Нижче креслять коло і в ньому пишуть: „Schadaj kra schatan!“ („Всемогутній, шматуй сатану!“). З обох боків кола пишуть: з правого боку — імення мужів, а з лівого — жінок перших людей і патріархів. Далі йдуть кілька початкових літер деяких стихів з Біблії та імення різних янголів. Ці Brieflich лишаються на своїх місцях, доки змине 8 день від того дня, як народилася дитина.

Проти нечистого духа мають силу так само кола, що їх пишуть деревним вуглем баби-бранки на стінах кімнати породілі¹⁾. Під подушку породілі й народження кладуть ножа²⁾ й Біблію або иншу книгу релігійного змісту. Переважно вживають книгу кабалістичного характеру „Sefer Resiel“ („Книга Резіеля“)³⁾.

Аналогічні звичаї й повір'я знаходимо і в нежидів. Так, слов'яни захищають породілю знаком хреста. Хреста креслять так само на стінах, дверях, вікнах кімнати, де лежить породіля. Те саме роблять перські вірмени, що проживають в Еріванській губернії. Вони креслять хреста на всіх чотирьох стінках у кімнаті породілі ще й кладуть її під ноги шматок кізяка (гний у шматках). Коли вживати цих запобіжних заходів, чорти, ніби-то, не можуть перевернути дитину в матірній утробі⁴⁾. Звичай класти ножа або взагалі залізо під подушку породілі або на порозі її кімнати існує в багатьох народів Кавказу, так само і в кавказьких гірських жидів. Усе це речі, що їх духи бояться⁵⁾.

Такі стосунки й такі заходи проти духів, що вагають на породілю. Усіх цих заходів уживають при пологах нормальних; а коли пологи тяжкі — заходи, щоб відбити ворожі сили, підсилюють. Отож, українські жиди при тяжких пологах читають різних молитов і псалм, стихів із Св. Письма⁶⁾. Кавказькі гірські жиди при сильних пологових болях викопують на цвинтарі з глибини могили певного небіжчика трохи землі, змішують її з водою і дають пити слабій. Коли це не помагав, чоловік породілі запрошує рабинових учнів; з них одні трублять у бараний ріг „Schofar“ (Його вживають жиди на новий рік

¹⁾ Про магичне коло див. tenep і Goldziher, Zauberkreise. E-Kuhn-Festschrift, 1916; Scheffelowitz, Das stellvertretende Hahnopfer, 22 ff., 30 f.

²⁾ Цікаво зазначити, що талмуд ганибить звичай прив'язувати залізо до ніжок ліжка породілі (Levy, Zeitschrift der vergl. Volkskunde III, 1893, стор. 29).

³⁾ Чубинський, Назв. твір, стор. 44.

⁴⁾ Зеленський, Назв. твір.

⁵⁾ Про вживання зброї, щоб відігнати злих духів при народженні дитини, див. Samter, Geburt, Hochzeit, Tod. Leipzig 1911, 46 ff.

⁶⁾ Чубинський, Назв. твір, стор. 43.

і в судний день підчас громадської молитви. Як навчають кабалісти, звуки Schofar'a завдають страху сатані), а інші читають псалми. Усі моляться: Je chudo, tü schor-so chosch!¹⁾ („Єдиний Боже! Дай їй розродитися радістю“²⁾).

Туркестанські жиди при тяжких пологах так само трублять у барабаний ріг. Щоб полегшити пологи, вони також пишуть іноді спеціального амулета, „томола“, у якому ім'ям Божим і святих янголів забороняють лихим духам заваджати пологам. Цей „томола“ кладуть на живіт породілі. Іноді, при тяжких пологах (у туркестанських жидів) чоловік підходить до породілі і ведає, ніби вимагає: „бача-і-манте“ („віддайте мені мою дитину“). Там-же діди махають шапками над плечем породілі. Коли дитина вперто не хоче виходити з матірньої утроби, туркестанські жиди піднімаються на хитрощі, а саме: баба, видимо бранка, шепоче на вухо породілі, звертаючись до дитини, яка ще не з'явилась, обіцяючи їй великі багатства, називає: золото, срібло й нише та прохає її вийти³⁾. Про аналогічний спосіб каже В. Демич у своїх „Очеркахъ русской народной медицины“. Деякі бабки, пише Демич, при довгих пологах, коли дитина не скоро прорізується, „вимагивають ребенка на кусочекъ сахару, потому-де діти сахаръ любятъ“⁴⁾.

Щоб полегшити пологи, у туркестанських жидів видатну роль відіграє так само вода, а саме: 1) На даху побіля ринви ллють воду, щоб вона бігла в двір (типовий засіб символічної магії). Так само кидають з даху глечика з водою. Вчені, толкуючи цей звичай, припускають тут дві можливості: а) скидання глечика символізує скидання з даху й анешкодження духів⁵⁾ і б) скидання глечика визначає: як глечик і вода швидко падають з даху, нехай-же так швидко обродиться жінка! 2) Здіймають кільця з дверей і кладуть у піалу (глечик) з водою, яку дають випити породілі. 3) Дають пити породілі воду „kohanim“ (вода, якою „kohanim“ — жиди, що вважають себе за нащадків жрецького стану, мнуть руки перед тим, як благословити у свято люди в синагозі⁶⁾).

Вживання води, щоб полегшити пологи, ми зустрічаємо також: 1) У Демича, де сказано, що часто баби-бранки підчас пологів ставлять під ліжком породілі посудину з водою (іноді воду беруть сиячену), щоб у воду входили всяка нечисть і хвороби. Цікаво, зауважує Демич, що слов'яни в європейській Туреччині так само ставлять під ліжко породілі відкриту посудину з водою, коли діти здригаються від сні та щоб відвернути пропасницю від породілі⁷⁾. Пляшку з водою ставлять під ліжко

¹⁾ Анисимовъ, Згад. твір.

²⁾ Амיתי-Шапиро, Згад. твір.

³⁾ В. Демичъ, Згад. твір.

⁴⁾ Про профілактичні заходи, яких уживають підчас пологів у різних народів проти духів, що знаходяться на даху будинку, див. Samter, згад. твір, стор. 54—57. Про дах у народних забобонах взагалі див. тепер Sartori, Das Dach im Volksglauben. Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde XXV, стор. 228—241; Н. J. Rose, Folk-Lore XXXIII, 1922, 35 ff.

⁵⁾ Амיתי-Шапиро, Згад. твір.

⁶⁾ В. Демичъ, Згад. твір, стор. 13.

породілі й грузини (Кутаїс), щоб породіля через 9 день після пологів могла вмитися й визволитися від усього нечистого¹⁾. 2) У дунгів (Дунги типом і мовою належать до турків. Живуть у Сакарах) мулла, коли пологи тяжкі, прочитавши на воду молитву, дає породілі пити ту воду²⁾. 3) а) В українців у Куп'янському повіті здійснюють благословенний образ, обмивають його водою й дають ту воду пити слабій³⁾; б) у Пермській губернії, щоб прискорити пологи, дають породілі розведене в воді мило й оливу, тому, мов, що з милом і оливою швидше вискочить дитина. Там же наливають води в „бурак“, кладуть туди скількись яєць і напувають тією водою породілю, гадаючи, що як з яєць швидко скочується вода, так і дитина мусить викотитися з матірнього лона (теж симпатійна магія⁴⁾).

Щоб полегшити пологи, туркестанські жиди вживають ще таких заходів: 1) ріжуть барана (очевидячки, пережиток колишнього офірування замість народження); 2) дають породілі їсти „Afikoman“⁵⁾ (шматочок мази. Звичайно, середній з 3-х опрісноків, що їх складають один на одного на початку пейсахової трапези. Цей шматочок кладуть під подушку й з'їдають, коли трапеза скінчиться); 3) кладуть або зав'язують навкруги живота нитку, якою обводили раніш могилу Рахелі в Палестині (це надзвичайно полегшує пологи); 4) коли пологи надто тяжкі, дають породілі випити сечу її чоловіка. Як зауважав Аміттин-Шапіро, сеча взагалі відіграє видатну роль у стосунках між чоловіком і жінкою. Підозрюючи, що чоловік зраджує свою жінку, подружки й друзі жінчині поспішаються напоїти його жінчиною сечею; вони-бо певні, що, випивши сечі своєї жінки (певно, що сечу дають йому без його відома), чоловік ще дужче покохає свою жінку (типовий спосіб контагіозної магії); 5) ставлять породілю серед кімнати і крутять ковром круг неї, вздовж і впоперек навкруги тіла. Це зветься: „Kogra Gardon“. Породілю так само кладуть на ковро і чотири жінки, тримаючи ковро, гойдають породілю на ній⁶⁾. У білоруських жидів, щоб полегшити пологи, кажуть породілі хукати в пляшку⁷⁾. Те саме спостерегаємо у росіян (Н. Новгород)⁸⁾. У білоруських жидів, щоб полегшити пологи, радять також відкусити „pitum“ — кінчик „Ezrog'a“ (цитрини, що вживається з релігійною метою на свято „кучки“). Там же, щоб не утруднювати пологів, породілі не радять, коли зазнає вона пологових боїв, казати „тама“. Ті самісінькі жиди, коли пологи важкі, радять загорнути породілю в „Pogoiches“ (завіса синагогального ковчега).

¹⁾ Машурко, Изъ области народной фантазии и быта. Сборникъ матеріаловъ для описанія племенъ и народовъ Кавказа, вып. 32, отд. III, стор. 306.

²⁾ Поярковъ, Изъ области киргизскихъ вѣрованій. „Этнограф. Обзоръ.“ 1893, № 1, стор. 4. ³⁾ Ивановъ, Згад. твір, стор. 25.

⁴⁾ Демичъ, Згад. твір, стор. 19. Про силу води, що відганяє духів, див. Goldziher, Arch. f. Religionswiss., XIII, 1910, 20 ff.

⁵⁾ Аміттин-Шапіро, Згад. твір. ⁶⁾ Його-ж-таки, Згад. твір.

⁷⁾ Пульнер, Згадані матеріали. ⁸⁾ Демичъ, Згад. твір, стор. 18.

Проте всіма цими заходами охорона породілі не обмежується. Ще якийсь час і після пологів породіля (як і новонароджений) зазнають небезпеки від нападів нечистої сили та „уроків“, а тому породіля в цей час потребує особливої охорони. У гірських жидів на Кавказі зараз-же після того, як жінка обродиться, світять свічки і прибивають до стін кімнати папірці, де пишуть імення янголів, що охороняють від злих духів¹⁾. Щоб відігнати нечистого духа від породілі, у кавказьких гірських жидів хтось із родичок чіпляє через двері клапоть білої тканини (гадають, що нечистий дух боїться білого кольору) 3—4 метри завдовжки так, щоб тканину однаково рівно було видно зокола і всередині. Тканина висить, доки породіля зовсім одужає, а потім її дарують бабі-бранці²⁾. Як повідомляє Берлін, коли породіля вперше після одужання приходить до синагоги, чоловіка запрошують читати п'ятикнижжя, а кантор виголошує благословення породілі, дитині й сповитусі; жінки вітають породілю³⁾.

Окрім перелічених заходів до охорони породілі, після пологів устанавлюються ще особливі строки, протягом яких породілі не можна виходити з своєї кімнати. У Біблії ми зустрічаємо такі вказівки: „коли жінка породить хлоп'ятко, так нечиста буде вона сім днів. І трицять три дні мусить вона пробувати в кровочищенні своїм“⁴⁾. Біблія має тут на увазі ізоляцію на 7+33 дні, тоб-то на 40 днів. Там-же строк ізоляції породілі, коли вона породить дівчатко, збільшується на 14+66 днів, тоб-то до 80 днів. У кавказьких гірських жидів жінка лежить у ліжковій після пологів 9—10 днів, але не більше, як 2 тижні, причому, породивши хлопчика, вона йде на обмивання через 40 днів, а після народження дівчинки — через 60 днів⁵⁾. Такі заборони для породілі ми зустрічаємо й у інших народів. Отож, у дунганів (Сакари) породіля підводиться не раніш, ніж на 7-ий день, але з кімнати не виходить протягом 40 днів⁶⁾. У Куп'янському повіті породіля після 9-ти днів може виходити з хати тільки вдень після сходу сонця; а після заходу сонця породілі забороняється зовсім виходити з хати⁷⁾; там-же під ліжко породілі ставлять на 40 днів переверненого горщика; іноді туди-ж ставлять і глечика з водою, щоб у породілі не було пропасниці⁸⁾. Нарешті, у перських вірмен Єриванської губ. породіля теж додержує „сороківки“, тоб-то протягом 40 днів вона не виходить удень з кімнати, а ходячи по кімнаті тримає в руці залізний шомпол, щоб боронитися від чортів⁹⁾. Як ми бачимо, число 40 є ніби інтернаціональне. Воно відіграє важливу роль в житті породілі у різних народів. Протягом цього часу породіля все ще наражається на небезпеку від лихих духів. Та число 40 відіграє не менш важливу роль і при інших

¹⁾ И. Черный, Сборник сведений о кавказских горцах. 1870, вып. 3, стор. 19.

²⁾ Анисимовъ, Згад. твір, стор. 262.

³⁾ Берлинъ, Очерки еврейского народонаселения России.

⁴⁾ Левит, 12, 2—4.

⁵⁾ Анисимовъ, Згад. твір, стор. 264.

⁶⁾ Поярковъ, Згад. твір, стор. 21.

⁷⁾ Ивановъ, Згад. твір, стор. 27.

⁸⁾ Ивановъ, Згад. твір, стор. 28.

⁹⁾ Зеландский, Згад. твір, стор. 51.

випадках у різних релігіях. А втім розміри статті не дозволяють спинитися тут на цьому¹⁾.

Закінчуючи розділ про пологи й породілю, дозволю собі спинитися ще на деяких особливостях їмі породілі. Отож, у кавказьких гірських жидів знайомі й родички, відвідуючи породілю й даруючи їй живність, приносять так само й часнику²⁾. У перських вірмен Єриванської губернії спостерегаємо аналогічне явище. Тут дають породілі жувати цибулю, щоб до неї не підходили чорти. Для цього вони обвивають постелю породілі чорною волосяною мотузкою, а під голову кладуть молитовника й гинджала³⁾.

IV. Народженець. Життям народження починають цікавитися ще раніш, ніж він народиться. В цей час увага зосереджується головне на тому, щоб визначити стать майбутньої дитини й почасти її долю. Довголітня практика й спостережливість народня виробили цілу низку прикмет та повір'їв, з цим питанням зв'язаних. Усі вони в цілому так само ґрунтуються на різних забобонах і випадковостях, відбиваючи в собі відповідне оточення й психологію. Розміри статті не дозволяють спинитися на них. Автор має на увазі зробити це в своїй більшій праці. Тут же зазначимо тільки деякі, а саме: білоруські жиди гадають, що: 1) коли вагітна багато спить, то вона родить дівчину, коли мало спить — хлопчика⁴⁾; 2) коли вагітна почує вперше дитину в правому боці, то вона родить хлопчика, коли в лівому — дівчинку⁵⁾. В зв'язку з цим цікаво зазначити грузинське (мінгрельське) повір'я, що всередині людини, в правому боці живе янгол, а в лівому — диявіл; тому на ніч треба лягати на лівий бік, щоб помагати янголові перемогти диявола⁶⁾. У туркестанських жидів жінки, бажаючи родити сина, аїдають припрутень дитини (хлоп'ячий), що відрізується підчас обрізання. Те саме практикується у таджиків⁷⁾.

Про вдачу людини та її властивості гадають, беручи до уваги зовнішній вигляд народження, нарости на його тілі, волохатість, стан здоров'я, вияви активності, то-що. Так, коли дитина народиться (білоруські жиди) з бородавкою, а волохатими руками й ногами, то вона буде щаслива⁸⁾. Аналогічні повір'я ми зустрічаємо у багатьох інших народів. Там-же-таки гадають, що коли дитина з дня свого народження багато кричить, то вона „крикса“, або що вона „накричить собі гилу“ Гилу

¹⁾ Див. W. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriftum der Semiten. Abhandlungen Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., philol.-historische Classe XXVII, 1909, 93 ff; його-ж розвідка про число 40 у магії, релігії й народній медицині в Berichte Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., philol.-historische Classe LXI, 1909, 137 ff.

²⁾ Анисимовъ стор. 262.

³⁾ Зелинскій, стор. 50. З нових праць, присвячених питанню, що нас тут цікавить, треба згадати книгу польського етнографа Jan Stan. Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne. Kraków 1916.

⁴⁾ Пульнер, Згад. матеріали.

⁵⁾ Там-же-такл.

⁶⁾ Степановъ, Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Вып. 32, III, 150.

⁷⁾ Амтун-Шапиро Згад. тайр.

⁸⁾ Пульнер, Згад. матеріали.

слід „відкусити“: „криксу“ — „відполювати“. Для цього дитину кладуть в полу жіночої спідниці і в такому стані розколюють над підпиччям (штандарами), де є кури. Робити це треба вночі.

Багато в долі і вдачі народження, як гадають білоруські жиди, залежить від того, як поводить ся мати й сама дитина. Так, вони гадають, 1) що коли вагітна жінка їсть у п'ятні, то з дитини буде злодій; злодій з дитини буде й тоді, коли вагітна бере щось не спитавшись. Селяни Куп'янського повіту вірять, що злодій, та ще й великий, буде з дитини й тоді, коли мати, одлучивши дитину, знову почне годувати її цицькою. 2) Дитина не повинна гратися з кицькою, бо в кицьки ледача пам'ять, їсти мозок і печінку, бо в неї самої буде ледача пам'ять. Там-же радять годувати дитину чистим молоком, щоб вона мала добру „голову“.

Народженець, як і породіля, як переконані в тому жиди, наражається на небезпеку від нападу лихих духів. Останні пильнують усіма засобами пошкодити народженцеві.

З викраданням та вбивством дітей у жидів сполучено легенду про Ліліт. Ліліт — демон жіночого роду в образі нічної совни, що викрадає дітей, початих у грісі, хоч-би вони й народилися в законному шлюбі. Коли дитина сміється уві сні — в субітню ніч або в ніч, коли буває молодик, то це ознака того, що Ліліт грається з нею. Помітивши такий сміх, радять вдарити дитину тричі й проказати відповідні до даного випадку закляття, що ними й проганяють *Lilith*¹⁾. Гадають так само, що Ліліт викрадає новонароджених дітей. Тому, щоб охороняти народження від чортів і демонів, що за їхню привидницю є Ліліт, на Сході і в східній Європі в жидів існує звичай розвішувати на стінах, вікнах, дверях кімнати, де перебуває народженець, амулет, на якому написано 121 псалму „*Schir hamaaloth*“ (той самий амулет, що й для охорони породілі, про який вже говорилося вище)²⁾. З тої самої причини у білоруських жидів забороняється³⁾ 1) залишати дитину до дня обрізання (8-й день з дня народження) саму в п'ятні. Аналогічне спостерегаємо в Куп'янському повіті, де гадають, що коли дитина народиться вночі, то до ранку повинно горіти світло, щоб у п'ятні не підміняли дитини⁴⁾. Вірмени, купаючи дитину, кладуть у воду кресало й голку: тоді ніби-то чорти не наважаться наблизитися до дитини, бо вони бояться заліза⁵⁾; 2) лишати сонне немовлятко само в хаті; 3) одягати нове вбрання дитині, аж доки їй мине рік; 4) дитині, доки їй не проріжуться зуби, не можна дивитися у дзеркало й на місяць. Там-же вагітній забороняють дивитися на місяць, щоб дитина не блювала; 5) мочитися з немовлятком на руках, бо в ди-

¹⁾ Joseph Cohen, *Emek hamleah* p. 56; Grunwald, *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde*, V, 62. Образ демона Ліліт, видимо, вавилонського походження (*Lilith*): пор. L. Blau, *Jewish Encyclopedia* VIII, 1904, 87 і.

²⁾ Цитую з „Еврейской энциклопедии“, т. X, стор. 205—207.

³⁾ Пульнер, *Згад. матеріал*.

⁴⁾ Івановъ, *Згад. твір*, стор. 28.

⁵⁾ Зелінскій, *Згад. твір*, стор. 28.

тини тектиме з рота; 6) коли в хаті є немовлятко, не можна тримати піч відкритою. У Куп'янському повіті існує аналогічний звичай: до 40 днів треба, щоб у кімнаті, де лежить немовля, вікна були зачинені, бо вночі лукавий пильнує туди заглядати, щоб наслати на дитину „крикливиці“¹⁾; 7) не можна піднімати немовля вище од себе; 8) коли в хаті є немовля, не можна лишати ложку в горщику, щоб дитина не тривожилася. Там-же вагітній забороняється заглядати в порожню баньку й дмухати в неї; 9) не можна брати дитину через вікно, бо в хаті, де мруть діти, померлих дітей виносять через вікно; 10) свистіти в хаті, де є дитина, бо свист приваблює чортів. Кавказькі гірські жиди, аж доки дитині не мине рік, не виносять її з хати, щоб з нею не трапилося „чуле“ — хвороба сорока²⁾.

Кладучи вперше народження в колыску, білоруські жиди попередку кладуть туди кицьку, а біля усього шматок цукру. Пояснюють вони цей звичай тим, що з кішки, мовляв, здорова тварина³⁾. Та, очевидно, це тільки місцеве пояснення, насправді ж тут криється інше. Значіння цього звичаю пояснює нам такий приклад, що його наводить Чурсін із праці Н. Горохова: „Свідки шаманства у якутов“ („Изв. Восточн. Отд. И. Р. Г. О., т. XIII, № 3, стор. 38), де говориться: В колыску, де була дитина, кладуть щуденя або якусь иншу малу тваринку, гадаючи, що диявол візьме її за дитину і з'їсть⁴⁾. У Куп'янському повіті пояснюють це по-инакшому. Це видно ось з чого: коли баба сповиває й кладе дитину в колыску, куди перед тим вона клала kota, вона примовляє: „на kota дрімота, а на дитя ростота“⁵⁾.

Такими взагалі заходами охороняють народження від усіх лихих сил. Підсилення цих заходів залежить від статі дитини, бо народження хлопчика зустрічають у жидів, як і в багатьох інших народів, з більшою радістю, ніж народження дівчинки. Це стверджується на практиці відповідними обрядами й святами. Так, у кавказьких гірських жидів, коли народиться дівчинка, чоловік, рідня, ба навіть баба-бранка залишають породілю без ніякої уваги і не вслуговують їй. На новонароджену дивляться тільки, як на майбутню робочу силу⁶⁾.

По-инакшому ті самі жиди зустрічають народження сина. Коли з'явиться дитина, починають напружено допитувати бабу: „син чи дочка?“ Коли син, то баба зараз-таки це каже й прохає у батька за „бешерей“ (радісну звістку) подарунка. Батько радо виконує її прохання й, запросивши всіх, хто був присутній і розважав його, до кунацької кімнати, починає частувати їх вином та закусками. Скрізь лунають радісні розмови, чути сміх і гомін, скрізь бачиш радісні обличчя. Особливо радіє мати, бо, як народиться син, до неї починають ставитися з особливою

¹⁾ Ивановъ, Згад. твір, стор. 28.

²⁾ Алясимовъ, Згад. твір, стор. 264.

³⁾ Пульнер, Згадані матеріали.

⁴⁾ Чурсинъ, „Очерки этнологіи Кавказа“, Тифліс, 1913, стор. 105.

⁵⁾ Ивановъ, Згад. твір, стор. 30.

⁶⁾ Алясимовъ, Згад. твір, стор. 264.

пошаною¹⁾. Так само ставляться до народження дівчини жиди українські, білоруські та інші.

В українських жидів, як повідомляє Чубинський, коли народиться дівчина, приходять з привітаннями самі жінки. Навпаки, коли народиться хлопчик, ті самі українські жиди, щоб відвернути лихі сили, уживають особливих заходів. Увечері, проти першої після народження суботи, коли скінчиться в синагозі молитва, „шамеш“ (синагогальний служник) від ім'я народженцевого батька запрошує присутніх на „Ben Sachar“. Більшість чоловіків, особливо родичі й знайомі, скінчивши в себе вдома вечірню субітню трапезу, вирушає до хати породілі, де гостей частують десертом, здебільша круглої форми (горох, горіхи та інше). Цей обряд зветься „Sudas ben zachar“ (хлоп'ячий бенкет)²⁾. А втім Ben Sachar'ом заходив що до охорони новонародженого хлопця не обмежуються. Напередодні обрізання, — а коли цей день збігається з суботою, то в вечір попереднього четверга — сусід та знайомих запрошують на „Lekach un bread“ (пряники й горілку). Кожен гість, увходячи до хати, тихо читає вірша „Schma Israel“ („Слухай, Ізраїлю! — 6 розд. V кн. Мусія) і далші 5 віршів, потім 91-шу псалму (починають з останнього віршу попередньої 90-ої псалми)³⁾. Нарешті, треба згадати так звану „Wach-Nacht“ („Ніч сторожі“). Проводять її напередодні обрізання. „Wach-Nacht“ полягає в тому, що спеціально запрошені бідні молоді ешиботники залишаються „на сторожі“ коло породілі, біля колыски народження й охороняють його від лихих сил молитвами, читаючи Талмуд і Мішну⁴⁾.

Обряд обрізання, хрестини, „сороківка“ це ті межі, та грань, за якою дитина вже міцнішає; коли її через низку релігійних процедур приєднано до людської громади. Під цей час їй вже не загрожує така небезпека від лихих сил, бо її вже застраховано релігією й нечистій силі вже важче перемогти всі релігійні перепони.

Щоб цілком висчерпати питання про дітородіння, треба приділити ще особливу увагу обрізанню й хрестинам, та що автор поки-що не має в своєму розпорядженні достатніх для цих питань матеріалів, знов-же й розміри статті, як уже згадувано, не дозволяють тут за це говорити. Саме через це в статті не розглянено питань про роль й місце бабibrанки при дітородінні, про роль й місце рідні та знайомих, так само не віддано особливої уваги тому, щоб з'ясувати, наприклад, питання про роль і місце при дітородінні води, вогню й т. ін. Усі ці питання автор сподівається докладно дослідити, поруч з питаннями, яких він торкнувся в цій статті, в своїй загальній праці про вагітність, пологи й народження.

¹⁾ Анисимовъ, Згад. твір, стор. 262—263.

²⁾ Чубинський, Згад. твір, стор. 45—46.

³⁾ Чубинський, Згад. твір, стор. 44—45.

⁴⁾ Чубинський, Згад. твір, стор. 46.

Ця стаття є неначе коротенька схема тої загальної праці, та все-ж і вона вже уводить у курс питань, що їх торкається дослід, і дає матеріал, який стверджує той методологічний підхід, при вивченні питань жидівської культури, що про нього говорено на початку цієї статті, а саме, слід особливо відзначити: 1) загальнолюдські риси: обрядові фікції, амулети й т. инш.; 2) запозичення в окремих народів (образ Ліліт) і 3) риси суто-жидівської творчості. Історичну їх еволюцію та географічне поширення автор має на думці розглянути в иншому місці.

Наприкінці автор складає свою глибоку подяку професорові Є. Г. Кагарову за цінні вказівки, дані йому підчас писання цієї статті¹⁾.

¹⁾ Наприкінці зазначимо ще кілька нових праць, що стосуються до повір'їв та обрядів, сполучених з дітородінням: Sætori, Sittte und Brauch, I, 1900 J. S. Byström, 1916 (див. вище); A. Martin, Gebärlage d. Frau etc. Archiv f. Geschichte der Medizin X 1916—17, 209—250; Wikman, Tabu-och orenhetsbegrepp i nordgermansk folktro omkönen (Folklorist. och etnograf. Studier, II, Helsingfors, 1916); B. Spencer and F. Gillen, The Arunta, II, London 1927, p. 487 ff.

Проф. ДМИТРО ЗЕЛЕНІН.

„СПАСОВА БОРОДА“, СХІДНЬОСЛОВ'ЯНСЬКИЙ ХЛІБОРОБСЬКИЙ ОБРЯД ЖНИВАРСЬКИЙ.

(§ 1: Як бити обряд за наших днів. § 2: Дані теорії вчених, щоб пояснити цей обряд.
§§ 3—4: Новітні погляди Бистроля й Коперницького. § 5: Наш погляд. Перший з трьох
типів східнослов'янського обряду. § 6: Другий тип. § 7: Третій тип. § 8: Народні назви
й формули, зв'язані з „бородою“. § 9: Відповідні фінські обряди. § 10: Аналіз та пер-
вісна магична основа обряду. § 11: Аналогічний обряд „заломів“).

§ 1. На диво живучим виявляє себе обряд, що його справляють наші сільські хлібороби, вже як пообжинаються, обряд, відомий здебільшого під назвою „Спасова борода“. Полягає він, коротенько кажучи, в тому, що жінці, дожинаючи лан, не вижинають його вкрай, а лишают останні колоски на кореню, тее-ж недожате колосся тим чи иншим способом звязують, частенько надламують, окрашують, подекуди кладуть під нього хліб — сіль.

Сільсько-господарські машини геть аж до тракторів включно, нехай й які близькі з них сусіди, ані трохи не заваджають, щоб цей стародавній звичай існував і за наших днів. Молодий український етнограф К. Г. Черв'як, улітку 1926 року, відзначив, що цей обряд дуже поширено в Коростенській окрузі на Волині, зокрема в селі Ходаки; Н. А. Нікітіна — в-осени 1928 р. — у Бежицькому (кол. Жиздринському) повіті Брянської губ.

Коростенські українці уживають „Спасову бороду“ словом „обжинок“, що власне означає: недожате колосся. Як дожинають жінці лан, то на останньому загоні лишают на кореню, недожатими 6—10 колосків. Господиня бере червону бавовняну куповану нитку, так зв. лўчку, та й перев'яже нею залишені стеблини в двох-трьох місцях; це звється „обв'язувати обжинок“. А щоб стеблини не попадали, їх звичайно підпирають палічкою. Близько коло колоска стеблини ці надламують так, щоб колосся звисало до землі. Обжинок прикрашують квітами — темно-червоними жоржинами та рожевою мальвою. Просторінь під обжинковими стеблинами й сантиметрів на п'ять навколо обполують — обчищують од трави, кладуть тут на чисту землю клопот білого полотна („білу хусточку“), а на полотні — окрайчик хліба й дрібок соли. Усенький обряд, як кажуть місцеві селяни, справляється на те, щоб і на той рік врожай був гарний — важке колосся, чисте зерно, та щоб було й полотна на сорочки (повідомив К. Г. Черв'як).

Про південних росіян у Раненбурзькому повіті Рязанської губ. є повідомлення від 1923—24 року про те, що тут „у каждой скошенной нивы оставляют клочок нескошенного хлеба — Илья на бороду — за то, что он [пророк Ілля] хлеб градом не побил“¹⁾. У Петровському повіті Саратовської губ., за даними етнографічної експедиції 1923 р., зберігся обряд „дожинок“ — звичай лишати на стерні жменю колосків, зав'язану вузлом „Миколке на бороду“²⁾.

Отаким-о витягів ми могли-б й іще понаводити. А втім, безперечно, що за наших днів цей звичай далеко вже не загальний й не повсюдний, який він був ще в другій половині минулого, ХІХ-го віку.

§ 2. Відомий цей обряд так само й усім іншим слов'янським народам — полякам, болгарам, сербам та інш., знов-же й іншим народам Західньої Європи, надто германцям, французам у Бретані. Географічне поширення нашого обряду з'ясовано в новітніх працях українського етнографа К. Копержинського³⁾ й польського вченого Яна Би-строня⁴⁾, а так само в передніших працях Мангардта⁵⁾, Стої-лова⁶⁾ та ін.

Цей загальноєвропейський звичай географічно такий поширений, що немає жадного сумніву, що він дуже старовинний. Отож етнографи давно намагаються з'ясувати, який його найдавніший, первісний зміст. Запропоновано цілу низку гіпотез, щоб пояснити обряд, та всі вони більшою або меншою мірою невпевні, і питання лишається нерозв'язане.

Давні російські вчені зв'язували були обряд, що нас оце цікавить, з давньоруським поганським богом Волосом⁷⁾, добачаючи в обряді офіру цьому богові. За підставу сталася одна з численних місцевих назв обряду: „волотку на бородку“. У першій частині цієї назви вчені вбачали Волосове ім'я, та це було видиме непорозуміння: волоть — то на-родня руська назва стеблини.

¹⁾ Методические письма. Письмо второе. Наша волость. С предисловием Н. К. Крупской. М. 1924, стор. 35.

²⁾ Б. М. Соколов. По Петровскому уезду (Труды Нижне-Волжского Областного Научного Общества Краеведения, выд. 34, часть IV. Саратов 1926, с. 15); пор. В. Буш, О современном состоянии устно-поэтического творчества в деревнях Волжского уезда (Учен. Записки Сарат. Ун-та, V, № 2. 1926, с. 174).

³⁾ Кость Копержинський. Обряд збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку (Первісне громадянство та його пережитки на Україні, науковий щорічник, 1926, № 1—2, стор. 36 і дал.).

⁴⁾ Jan St. Bystron, Zwyczaj żniwiarskie w Polsce. W Krakowie 1916.

⁵⁾ W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Strassburg, 1884; Die Korndarmen, 1868.

⁶⁾ А. Стойловъ, Брада на нивата. Жетварскій обред. София, 1903.

⁷⁾ Слідом за Сахаровим (Сказаніе русскаго народа. II, 12), це повторює й І. Мандельштамъ, Опытъ объясненія обичаевъ, созданныхъ подъ вліяніемъ мифа. Спб. 1882, с. 235. Історію визначення питання з ХІХ в. докладно подає акад. А. Е. Кри-мський у своїй статті: „Волосова борода. З учено-кабінетної мітології ХІХ в.“ (Юбілей-ний Збірник на пошалу академіка Дм. Яв. Багалія, К. 1927, стор. 74—91).

Знов-же історичну тільки вагу має й оригінальний погляд Володимира Охримовича⁹⁾, що наближував наш обряд, як і цілий комплекс українських обрядів підчас обжинків, до ритуалу весільного. У бороді Охримович убачав „символь мужской плодотворной силы“. У місцевих обрядових деталях, коли баби примушують парубків покопати серпами землю навколо „Спасової бороди“, зерном а тієї-таки бороди засіяти й пальцями заскородити, Охримович убачає „обряды, намекающие на плотскую любовь и ее культ“.

Особливо довго трималася в науці, а почасти й тепер тримається теорія німецького вченого Вільгельма Мангардта, що її він розвинув у цілій низці розвідок. Теорію ту згодом прийняв Фрезер. Грунтуючися на античних мітах та германських обрядах, Мангардт установив, що в народніх віруваннях існують особливі „хлібні духи“ (Korndämonen), які трохи скидаються на римського Фавна та Сільвана. Німці цей „дух лану“ уявляють найчастіш як цапувату істоту (Kornbock, Haberbock). Як жінці жнуть, він ховається од них в останньому жмуті колосся. Отже, незжата „борода“ править за притулок для цього духа. Коли ж і „бороду“ зжинають, тоді духа приносять в останньому снопі додому¹⁰⁾.

Чеський вчений Sebotka¹¹⁾ тоді-таки приклав Мангардтову теорію до слов'янських обрядів, зокрема до жнивварських обрядів у слов'янських народів. Спеціально до російських та українських обрядів ту саму теорію приклав О. О. Потебня¹²⁾, грунтуючися найбільше на народніх піснях, а не на обрядах.

§ 3. Мангардтова теорія про духів рослинности то був, як на свій час, великий крок наперед в історії етнографічних студій над народніми віруваннями. Та в своїх дослідях Мангардт частіш ішов іще не від обряду до міта, як того вимагає сьогочасна методологія етнографії, а від міта до обряду. Окрім того, Мангардт ґрунтувався у своїх висновках на віруваннях та обрядовості в народів культурних, от як німці, стародавні римляни й греки. Повір'я та обряди цих народів збереглися дуже змінені, їх страшенно затемнили вікові культурні нашарування й різнобічні впливи.

У народів слов'янських, особливо-ж у слов'ян східних стародавні обряди та повір'я збереглися багато краще, менш затемнені й прозоріші. І от, ми бачимо, що саме-іменно слов'янські етнографи, найбільше

⁹⁾ Вл. Охримовичъ. Значеніє малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и пѣсень въ исторіи развитія семьи („Этнографическое Обзорѣніе“, 1892, № 4, стор. 29—30).

¹⁰⁾ W. Mannhardt, Wald und Feldkulte, II, Berlin, 1877, стор. 155 і дал.; пор. попереду прим. 5.

¹¹⁾ Sebotka, Roślinstvo v národním podání slovanském. Praha, 1879.

¹²⁾ А. А. Потебня, Объясненія малорусскихъ и сродныхъ пѣсень, II: Колядки и щедровки, Варшава, 1887, стор. 178 (= Русскій Филологическій Вѣстникъ, 1885, томъ XIII). За нашихъ днів прихильникъ Мангардтової теорії в питанні, що нас цікавить, є Е. Karáskij, Geschichte der weisrussischen Volksdichtung und Literatur, Berlin u. Leipzig 1926, стор. 29.

росіяни, виступають з критикою стрункої Мангардтової теорії, не вважаючи на авторитет англійського етнографа Фрезера¹²⁾, що прийняв і розвинув рослинну мітологічну Мангардтову систему. Вже р. 1903 Є. В. Анічков визнав мітологічну систему Мангардтову „мало вірогідною — особливо тїмъ, что въ основѣ ея лежить „слишкомъ отвлеченное представленіе“¹³⁾.

Протягом останнього десятиріччя про слов'янські живварські обряди взагалі й про „Спасову бороду“ зокрема (надруковано розвідки трьох слов'янських етнографів, і всі вони висловилися проти Мангардтової теорії. Надто характерно, що ці троє вчених етнографів писали цілком незалежно один від одного. Я маю тут на оці польського етнографа Бистроня¹⁴⁾, українського етнографа Копержинського¹⁵⁾ й російського етнографа, що пише оці рядки¹⁶⁾. Дарма що Бистронева книга про польські живварські звичаї й виїшла між люди в Кракові ще р. 1916, тільки-ж російські та українські вчені геть аж до останнього часу за неї не знали. Копержинський у праці 1926 р. і в книзі, виданій р. 1927, але написаній ще р. 1925¹⁷⁾, не могли скористатися з дуже гарної праці польського етнографа.

Що-до питання, яке ми оце розглядаємо, Бистронь висловлює й доводить отакій погляд: „Спасова борода“, це — „символ хліба, не-наче-б його образ (postać), що ессерезжує в собі усенький врожай (zakupiająca w sobie cały plon) і має забезпечити врожай і на той рік“ (стор. 66). Щоб існували особливі хлібні демони, Бистронь, усупереч Мангардтові, відкидає (стор. 30). Те-ж, що народ зве останні колоски на стерні (нашу „бороду“) іменнями дрібних звірят та птахів, Бистронь схиляється пояснювати он чим. Як живуть лан, перепелиці та інші птахи й звірята, ховаючись од жіців у хлібі, що тії його потроху зминають, повинні тікати геть саме-іменно з останнього кола хлібних стеблин. Узагалі-ж, численним назвам, що їх надає народ останнім колоскам на стерні, Бистронь не дає ваги: назви ці адебільшого повстали через потребу якось звати тее колосся, що з ним зв'язані важливі обряди; „сам народ не надає ваги тому, чи зветься останнє колосся „колою“ чи „перепілкою“, чи „дідом“ або „бабою“; надто олукао позначалося це в піснях, де назви ці змінюються для рими... або в зв'язку з стилем образної мови“ (стор. 40—42).

Кажучи про білоруський обряд Сокольського повіту, де в „перепілку“ (те саме, що „Спасова борода“) кладуть кавалок хліба, щоб у колосках було повне зерно, Бистронь завважує, що така мета є найпервісніша для цього звичаю (стор. 67).

¹²⁾ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, том V; у російському перекладі: *Золотий віток*. III, стор. 115 і дд.

¹³⁾ Е. В. Аничковъ, *Весенние обрядовые песни на западѣ и у славянъ*, часть I: *Отъ обряда къ песнѣ*, Спб. 1903, стор. 35.

¹⁴⁾ Dm. Zelenin, *Russische (ostslawische) Volkskunde*, Berlin u. Leipzig 1927, стор. 41.

Аналізу розглядуваного в нас обряду Бистронь у своїй розвідці не довів до краю. Польський етнограф не добачає різкої відмінки між тим колоссям, що жінці урочисто несуть його додому як останній сніп, і тим, яке лишається незжате на стерні й тут зв'язується, дістаючи назву „бороди“ або інакше яку. Бистронь і в тому і в тому вбачає те саміснєке значіння „символа хліба, неначе його образа, що об'єднує в собі цілий врожай“ (стор. 66). Самого питання про те, чом жінці лишають це колосся на стерні незжатим, автор не знімає.

§ 4. Український етнограф К. Копержинський¹²⁾ так само відкидає Мангарттову теорію й вбачає в „бороді“ вегетаційний (такій, що сприяє рослинності зростати як-найдужче) магічний обряд-гру, що складається на відому українську гру „Мак“. В обряді з „бородою“ справляються усі хліборобські роботи — оранка, скородження, сівба, поліття, поливання, жнива, зв'язування снопів, молотьба. Тепер, правда, усіх цих дій одночасно не виконують, а лиш декотрі окремі з них; для давнішого-ж часу автор здогадується, що зазначені роботи виконувано в обрядовій грі усі одночасно в потрібній послідовності. Як і в кожній грі, ці різночасові хліборобські роботи провадяться одночасно ще й умовно. Отож, землю коло „бороди“ орють не плугом, а серпами. Скородження вдають ось яким побутом: парубки хапають за ноги дівчат і волочать їх по землі; в інших місцях сами качаються на спині колесом, перекиляючися з боку на бік; у третіх — скородять пальцями. Молотьбу вдають, утоптуючи колосся „бороди“ в землю (стор. 43—46). У цілому Копержинський толкує обряд з бородою, як „магічне ділення заклинання“¹³⁾ рослини у кульмінаційній точці їх розвитку“ (стор. 48).

§ 5. Наше поясіння обрядів з „бородою“, що ми коротенько подали його¹⁴⁾ ще не знавши Копержинського теорії, погоджується з ним у тому, що визнає магічний характер цих обрядів. Та в одміну од Копержинського, ми вбачаємо тут не гру, а серйозний магічний обряд, де все, включаючи й ворожіння, й елемент веселоців, зберегає ще обрядовий характер¹⁵⁾. Зокрема, в обряді з бородою ми добачаємо не гру в сівбу, а справдешнє магічне сіяння хліба на той рік.

А втім, отаку магічну сівбу ми постерегаємо не в усіх східньослов'янських обрядах з „бородою“. Сьогоднішні жниварські (дожинкові)

¹²⁾ В ориґіналі: „заклинання“, та ми вважаємо це за друкарську помилку.

¹³⁾ Дуже характерний випадок, коли давній серйозний обряд обернувся у гру, ми маємо в новорічній обрядовості Волинського повіту. Дітями палить соломі жмутками, дворів через п'ять, та й гукають: „старый год жтем, старый год жтем, новый наступает“ (Ученые Записки Саратовского Госуд. ун-та, V, вып. 2, 1926, с. 173). Тут стародавній святковий обряд зогрівання померлих предків (див. нашу статтю „Народный обычай греть покойника“ у Сборник Харьковского Историко-Филолог. Общ. XVIII, 1909, ст. 256—271) перетворився на дитячу гру з інакшим зовсім значінням. — Про обряд з „бородою“ Череповецький спостережник пише: „весь этот обряд совершается серьезно и торжественно“ („Этн. Обзор“ XLVI, 1:4).

обряди східних слов'ян не є щось єдине, а являють собою три різні типи, що почасти відбивають три стадії в їхньому розвитку.

I. Перший тип „бороди“: стеблини в рослин надламані й притулено до землі; часом навіть колосся цих стеблин закопують у землю, а це й є найдавніша відміна магічної сівби. До цього типу належить описаний у нас попереду (§ 1) Коростенський обряд на Волині.

Дуже типовий обряд Старокостянтинівського повіту, описаний у Чубинського¹¹⁾: з незжатих стеблин останнього жита на лану зв'язують „Спасову бороду, обращенную колосьями внизъ, выминають изъ этихъ колосьевъ зерно и сѣютъ между корнями оставленныхъ стеблей, приговаривая: роди, Боже, на всякого долю — я бідного, я багатого“, при цьому примушують парубків пролазити між стеблинами „бороди“. У цій останній подробиці ми бачимо магічний символ: хліб повинен вигнатися такий високий, що під ним можна буде ходити людині.

У білорусів на Менщині ту саму обрядову магічну сівбу одбувається так: господиня ламає стеблини „бороди“, не видаючи їх з землі, та й закопує у землю, разом з хлібом та сіллю; коли кладуть у ямку хліб та сіль, то кажуть: „дай же, Боже, каб на [те] лето урадзало!“¹²⁾. Білоруси на Чернігівщині закопують при цьому в землю тільки самий краєць хліба¹³⁾.

Лиш по небагатьох місцях іще й досі сіють коло „бороди“ зернята або колосся в чистому вигляді. Та є підстави гадати, що дуже поширене „заламування бороди“ так, що колосся торкається землі, а так само й утоптування „бороди“ в землю відповідають що-до свого значіння сівбі. Притоптування „бороди“ або останніх незжатих колосків на стерні звичайне у білорусів¹⁴⁾; заламування ж „бороди“, себ-то перегинання стеблин так, щоб колосся звисало до землі, відоме всім східнослов'янським народам; між иншим, північні росіяни Череповецького повіту, „завивая бородку“ з останнього незжатого шматка вівса на стерні, „кочокъ этотъ сжимають рукой въ одно мѣсто, скручиваютъ и перегибають посрединѣ такъ, чтобы колосья свѣшивались до земли“¹⁵⁾.

¹¹⁾ Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русскій край, III, Спб. 1872, стор. 226.

¹²⁾ Д. Зеленинъ, Описание рукописей ученаго архива Географическаго Общества, II, 1915, с. 696, повідомля Ол. Розенфельд за 1880 рр.

¹³⁾ М. Косиць, Литвини-білоруссы Черниговской губ. („Живая Старина“, XI, 1901, № 3—4, стор. 30).

¹⁴⁾ Юл. Крачковскій, Нимъ западно-русского славянна („Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1873, № 4, стор. 146); пор. Сборникъ II-го Отдѣленія Академіи Наукъ, т. 41, 1887, стор. 269, матеріали П. Шейна; М. Довнар-Запольскій, Исследования и статьи, Київ 1909, стор. 311; П. Шейнъ, Білорусскія народныя піснi, Спб. 1874, стор. 176.

¹⁵⁾ М. Герасимовъ, Обычаи, обряды и поверья въ Череповецкомъ уѣздѣ („Этнографическое Обзоріе“, 1900, № 3, стор. 133); пор. „Живая Старина“, IX, 1899, № 2, стор. 202; Этнографическій Сборникъ Географическаго Общества, I, 1853, стор. 334; К. Логановскій, Матеріали въ этнографіи забайкальскихъ казаковъ (Записки Об-

„Заламування“ або „закручування“ бороди, причому її колосся схиляється до землі, ми пояснюємо так: врожайна сила (те, що в етнологів відоме під терміном „мана“) скеровується через спущене колосся в землю, а це по суті дорівнює сівбі. За таке пояснення промовляють аналогічні обрядові дії при „заломах“ або „закрутках“, що збереглися у східних слов'ян краще й одноманітніше (див. далі § 11).

§ 6. II. Другий тип східнослов'янської обрядової „бороди“ відрізняється од першого типу найбільше тим, що тут „заплетену“ „бороду“ прикривають зверху особливим сніпком, відомим під назвами: „куколка“, „хлбучок“ та инш. Цього останнього сніпка роблять з того самого жита, що й „бороду“. Колоски снопики звернені донизу й спускаються до землі. У тому, що колоски снопики зіткаються з землею, ми знов-таки схиляємося бачити той провід, яким урожайна сила „мана“ повинна виходити підчас зими в землю, щоб зберегатися там аж до весни.

У Вологодській губ. „заплетая бороду Ильѣ“, „несжатый пучекъ колосъевъ“ загибають внизъ и нахлбучивають ему хлбучокъ (хлбучокъ)²²⁾. У Нерчинській окрузі в Сибіру „завязываютъ колосъ на корню, а сверху закрываютъ особымъ небольшимъ снопикомъ“²³⁾; те саме і в Енисейському краї (А. Макаренко, Сибирскій народный календарь, 80). У Костромській губ. „бороду Козьмѣ и Дамьяну покрываютъ куколкой: верхи соломы завязываютъ и завязываютъ“²⁴⁾. Подекуди в Костромській губ. цю „куколку“ мають за значайний собі футляр, звуть її „шапкой Ильѣ“ і роблять з соломи або з стерни²⁵⁾.

Як бачимо, усі наші, доволі такі скупі, дані про другий тип „Спасової бороди“ стосуються виключно до північних росіян.

§ 7. „Спасову бороду“ третьою типу характеризують хліб та сіль, що їх кладуть або в стеблини самої „бороди“, або на землю, часом безпосередньо на землю, а частіш на камінь або на шматок полотна, який явно зображає собою скатірку. Обстава прозоро промовляє за наготоване для когось частування, офіру. У Нижньовізькому повіті про такий посолений шматок хліба, ув'язуваний в „бороду“, кажуть, що це на „закуску Ильѣ надѣляшшему“²⁶⁾. Та це лиш одне з багатьох і різноманітних пояснень.

щества изучения Амурского края, IX, вып. 1, 1903, стор. 18); А. Макаренко, Сибирскій народный календарь, 1913, стор. 80.

²²⁾ Гр. Потанинъ, Этнографическія замѣтки на пути отъ Никольска до Тотьмы („Живая Старина“, IX, 1899, № 2, стор. 202).

²³⁾ Записки Общества изучения Амурского края, т. IX, вып. 1. Владивостокъ 1904, стор. 19, К. Логиновскій.

²⁴⁾ Андрониковъ, О матеріалахъ по этнографіи Костромского края, 1902, ст. 5.

²⁵⁾ К. Завойко, Въ Костромскихъ лѣсахъ по Ветлугѣ рѣкѣ (Труды Костромского Научнаго Общества, VIII, 1917, стор. 16–17).

²⁶⁾ Д. Зеленинъ, Описание рукописей ученаго архива Географическаго Общества, I, 1914, стор. 371.

У Звягельському повіті на Волині частування коло „бороди“ призначувано для померлих, — воно складалося з хліба, соли, огірків та солонини (Bystroń, стор. 67). Аналогія фінських обрядів (див. далі § 9) може промовляти за тим, що таке пояснення стародавнє. По деяких інших місцях України частування це призначається для Бога²⁷⁾; у Соколовському повіті — для перепелиці (Bystroń, стор. 67; тут і сама „борода“ зветься „перепілкою“); де-не-де для мишей та інших звірят²⁸⁾; зрідка для польових духів („Етногр. Обзор“, 1906, № 3, стор. 218).

Подібний-же звичай відзначено і в деяких інших народів. Отом, у Болгарії в останнє колосся ув'язують часник та гроші; мазури кладуть коло „бороди“ плескувату каміноку, на неї клапоть полотна що явно має бути за скатірку, а на нього хліб, часом ще й сіль, та гроші; у Шотландії на останній сніп надягають щось ніби хвартух, а до кешень йому кладуть хліб та сир (цитати у згаданій в нас попереду Бистроневій книзі, у примітці 4, стор. 66—67).

Отаке частування ми зустрічаємо такі не зрідка ще й у „бороді“ першого типу (див. Коростенський обряд, опис Новосельського, прим. 27, та ин.). Та багато наших джерел малюють нам „бороду“ без відмінних особливостей першого типу, що містить у собі частування. Ось, наприклад, опис нашого обряду з Зарайського повіту Рязанської губ., що належить до 1856 року. Тут „отжинальниця“ лишає незжатию кілька невеличких жмутьків житніх колосків, розташованих колом на простороні, завширшки до 1 аршина або менше. Ці ріденькі жмутки колосків зв'язують угорі так, що вони набувають вигляду лялькової альтамки; у середині цієї альтамки (т. зв. „kozy“ або „козульки“) обполюють чистенько траву та й кладуть посередині шматок хліба з сіллю, далі ворожать, кидаючи серпи через голову²⁹⁾.

Четвертий тип нашого обряду характеризується тим, що останні стеблини на стерні зжинають, роблять з них особливий сніп та вінок, і все це несуть, з різними церемоніями, додому. Подробиці цього останнього обряду різноманітні; у них багато спільного з відповідними обрядами західноєвропейських народів, що для них Фрезерове й Мангарттове пояснення ми не відкидаємо. Усі ці обряди, де останнє хлібне колосся не лишають на стерні незжатию, а несуть так чи інакше додому, ми вважаємо за пізніші. Можна навіть гадати, що до східних слов'ян ці останні обряди перейшли з Західної Європи культурними шляхами, нехай і не новими. Та в цій своїй праці ми зовсім не порушуємо цих питань. Тут ми маємо на думці лиш розглянути перші три типи „бороди“, де однаково останні стеблини не зжинають і не несуть додому.

²⁷⁾ A. Nowosielski, *Lud ukraiński*. II, 1857, стор. 169.

²⁸⁾ П. Шейнъ, Матеріали для изученія быта и языка русскаго населенія сѣв.-зап. края, I (Сборникъ II Отдѣленія Академіи Наукъ, томъ 41, 1887, стор. 269—270); Н. Никифоровскій, Простонародныя примѣты и повѣрья, Витебскъ, 1897, стор. 114—115; №№ 822—824.

²⁹⁾ В. В. Селівановъ, Годъ русскаго земледѣльца. М. 1914, стор. 53.

§ 8. Перш ніж перейти до питання про те, як еволюціонували три зазначені типи східнослов'янської „бороди“, ми наведемо народні назви та формули, з цією „бородою“ зв'язані: у тих і тих повинен був відбитися народній погляд на мету та сенс обряду.

Назву „борода“ розуміють як невеличкий, ріденький снопок*). „Бороду“ цю накидають звичайно різним святим — Спасові, Христу, Богові, Іллі пророкові, св. Миколі, св. Козьмі та Даміанові, св. Флорові та Лаврові. Ці святі з'явилися тут здебільшого через те, що їхні свята календарно збігаються з жнивими. Троє святкових днів у серпні народ зве: „три Спаса“; „перший Спас“ 1-го серпня (за старим стилем), „другий Спас“ 6-го, „третій“ 16-го. Саме як жнива на розпалі, 20 липня, святкують пам'ять грізного пророка Іллі, що, як гадає народ, робить грім; у Рязанській губ. люди мають „бороду“ за акт подяки пророкові за те, що він не вибив градом хліба¹⁾. Свято свв. Флора та Лавра припадає на 18-го серпня, свв. Козьми та Даміана — на 1-ше липня та 1-ше листопада.

У Костромській губ. иноді „бороду“ на житньому лані запаліають св. Миколі, а на вівсяному — Іллі²⁾. Місцеві формули: „Вотъ тебѣ, Ильа, борода! на лѣто [себ-то на той рік] уроди намъ ржи да овса!“ або: „Батюшко Ильа-борода! уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы!“ або ще: „Вотъ тебѣ, Ильа, борода, а мнѣ овсяная копна!“ Формула в Забайкалі: „Вотъ тебѣ, Никола, борода! уроди намъ и на будущій годъ хлѣба!“³⁾. У Новгородській губ.: „Николѣ борода, коню голова, пахарю коврижка, жнеюшкѣ папышка, а хозяевамъ на доброе здоровье“ („Этн. Обзор.“ 1900, № 3). У Вологодській губ.: „Вотъ тебѣ, Ильа, борода! расти [= выращивай] овесъ на прокъ [на будущій годъ], корми добраго коня!“⁴⁾. Там-таки: „Флоръ да Лаверь, приходите коня**) кормить!“ (Зеленинъ, Описание рукописей Географ. Общ., I, 203). Там-таки: „Къ этому хозяину приходили бы купить и заимовать! Кто зернышко съѣсть, если дѣвушка — замужъ идти, парень — жениться, если женщина — дитя родить, если корова — телушку родить, если овечка — двойничкомъ принести!“⁵⁾.

В обрядових піснях „бороду“ накидають не святим, а господареві лану. У пісні звичайно ведмідь або цап, або крук „дивується“ на „бороду“, оповиту чорним шовком, полляту медом й окрашену сріблом-золотом; це така борода в даного господаря, тимчасом як борода чужого господаря оповита ланком і заллята дьогтем (Етн. Сб., I, 334; „Жив. Стар.“, 1904, № 3, стор. 522; Сборн. II Отдѣл. Ак. Н., т. 41, стор. 265; Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, VIII, 1912, стор. 264). Та всі ці пісні, маючи

*) Білоруси подекуди (Себецький повіт) так зовуть і перший, жнивковий сніг.

**) Порівняти германську долішню-саксонську формулу про „бороду“, залишувану незжатою на лані: für Wodans Pferd, для Воданового коня, поруч з північно-германською формулою: für den Wodan, для Водана, себ-то потанського бога — попередь бога грому та неба (A. Wuttke und Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 4-те вид., 1925, § 433, стор. 295).

вихваляти господаря лану, живовидячки, не мають нічого спільного з магичною основою нашого обряду; їх треба визнати за пізніші.

У Наровчатському повіті, замість „Христу на бороду“, кажуть часом, „кресу на бороздку“ *) (Зеленин, Описание рукописей Географического Общ., II, 980).

Подекуди „борода“ відома під назвою: „куст“ (Білоруси Витебського повіту: Романовъ, Бѣлорус. сборн., VIII, 265); на Ангари відзначено незрозумілу назву „уру“ (Макаренко, Сибирскій нар. календ., 80). Багато ширше розповсюджено, найбільше в росіян, отакі назви для „бороди“: „коза“ або „козулька“ (у Зарайському повіті: „обжигать козу“: Селивановъ, Годъ р. земледѣльца, 53). Та в цій назві не можна, звичайно, вбачати довід на те, що тут мається на оці цапуватий дух лану, за яких казав Мангардт; у російській мові словом „коза“ зветься усяка частина загону, що припадає на пайку одному женцеві, те, що українці зають технічним терміном „ручка“ („Словарь русскаго языка, составл. II-мъ Отдѣл. Акад. Наукъ“, т. IV, стовпець 1331). Так само білоруси звать „козою“ ті клинуваті смужки, що їх лишають за собою недосвідчені й неохайні жалі (Никифоровскій, Простонародныя примѣты и повѣрья, 114).

У Бельському повіті Гродненської губ. про заплітувану „бороду“ казали: „наловили перепелицу“; місцевий автор убачає в цій назві не перепелицю, а жайворонка (Зеленин, Опис. рукоп. Г. Общ. I, 439), та в суміжних поляків перепелиця, ptzeriótka, найпоширеніша назва для розглядуваного в нас обряду, поруч з назвами: „коза“, „борода“. Варто відзначити, що в українських весільних піснях „перепелкой“ називається иногда невіста (Труды Этнографического Отдѣла, VII, стор. 111 і 175, № 302).

У Білорусі, по тих місцях, де останні колосся призначають для мишей, селяни вживають формули: „на-ця вамъ, мышки, на поли крышки [крошки]! Тутюцька вы ссыжываюця, а ды гумна ни бувайця!“ (Никифоровскій, Простонар. примѣты, 114).

Як бачимо, мало не всі подані вище назви й формули відбили у собі погляди розмірно пізньої доби, адебільшого вже християнської. Та походить наш обряд, звичайно, з доби давнішої, ніж християнізація слов'ян, і дослідники приневолені вигадувати гіпотези про первісну основу обряду, що нас цікавить.

§ 9. Ані Бистронь, ані Копержинський, автори останніх етнографічних розвідок про „бороду“, нічого не кажуть про відповідні обряди у фінів. Воно правда, з численних фіно-угорських народів аналогічні

*) „Николиной бородавкой“ узивано незжитий шматочок ще й на Єнісеї (Кривошапкинъ, Енисейскій округъ, 1865, стор. 39). Не виключено можливість, що це стародавня назва, згодом усвідомлена, як „борода“? Той різнчик, що за нього ми казатимемо далі, міг набути ім'я: „бородака“.

обряди відзначено трохи чи не в самій мордві²⁰), та в них дуже різко позначився тісний зв'язок з культом предків, і з цього погляду для нас дуже важить спинитися на мордовських обрядах. Беручи на увагу, що і в українців помертві коло „бороди“ призначають де-не-де для померлих (див. попереду § 7), теоретично можна здогадуватися, що саме в культі предків ми знайдемо найдавнішу основу розглядуваного в нас циклу обрядів. До всього цього прилучимо такий звичай у Витебських білорусів: коли в хаті був недавно або в небіжчик, то „бородатий сноп“ [здійсною „бороду“ срізають і кладуть в останній сноп, а останній привозять додому, щоб зерна із нього употребити на засів:] не везуть додому, а залишають в полі, „чтобы мыши и птицы [птицы] поманили нябожника [покойника]“ (Никифоровскій, Простонародныя примѣты и повѣрья, 115, № 824).

У саратовській мордві, коли помер чоловік, то влітку під час жнив на пайку померлого лишають смужку хліба близько одного сажня (коли упокоїлася жінка, то залишають смужку проса, або конопель чи льону); вірять, що небіжчик на тім світі захоче їсти, і коли не лишиш йому хліба, то він голодуватиме. Днів за триє дві бабуні з двома-трьома малими дітьми приходять на цю смугу спеціально на те, щоб сказати небіжчикові, що для нього залишено хліба; удаються до померлого, звучи його на ім'я, повідомляють його про залишений для нього хліб, далі сідають їсти принесене з собою печиво, п'ють брагу та й ідуть собі додому. За скількись днів на цю саму смугу приїдуть усі родичі померлого, двома чи трьома возами, з трунками та частуванням; спочатку зжинають залишений небіжчикові хліб, далі частуються, згадуючи небіжчика, а тоді співаючи й танцюючи вертаються додому²¹).

У самарській мордві схожий обряд відзначено ще р. 1854: „Умершему дѣду или бабѣ осенью оставляють на загонѣ [на полю] часть несжатого хлѣба; потомъ приглашаютъ на это мѣсто всѣхъ родственниковъ, каждое изъ привезенныхъ съ собою кушаний ставятъ на землю въ особой посудѣ и раскладываютъ огонь; послѣ этого каждый, въ память покойнаго, сжинаетъ нѣсколько хлѣба, кладя колосьями къ несжатому, и оставляетъ на мѣстѣ, умершему, не связывая въ снопы. Послѣ этого становятся въ рядъ, кланяются три раза въ землю, говоря: „дѣдушка, желаемъ, чтобы Богъ далъ тебѣ на томъ свѣтѣ вѣчный покой, а намъ доброе здоровье“, и начинаютъ ѣсть привезенныя изъ дому кушанья, пить вино и пиво, прыгаютъ около огня, бросаютъ въ огонь кости и яичныя скорлупы. Поминають дѣда такимъ образомъ ежегодно, до тѣхъ поръ, пока не умретъ старшій въ дому“ (Д. Зеленинъ, Опис. рукописей Географич. Общества, III, 1204—5, рукопис А. Камінського 1854 року).

²⁰) Спеціальна розвідка А. Rantasalo, Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten (Sortavala, 1919), не знає аналогічних нашому обрядів.

²¹) М. Маркелов, Саратовская мордва (Саратовский Этнографический Сборник, I, 1922, стор. 135); з опусу не зовсім ясно, чи везуть зжате додому чи лишають його на місці

Мордва-мокша в селі Покровськім Селищі Спаського повіту Тамбовської губ. лишає на останній смузі, на честь польових богів, скільки незжатих колосків, поклавши між ними хліб з сіллю²²).

Як бачимо, хоч мордовські та слов'янські обряди й мають низку спільних рис, усе-ж цілковитої аналогії між ними нема. У слов'янському обряді останні колоски завжди зв'язують, „заплітають“, чого в мордовському обряді зовсім немає. У нас немає точних указівок і на те, що мордва лишає небіжчикам саме-іменно *останні* колоски; навпаки, у самарському обряді селяни, вже відділивши й пообіцявши небіжчикові певну частину загону, жнуть собі й далі. Обряд-же тамбовської мордвин-мокші усіма сторонами ближчий до російського обряду, ніж до мордовського, і в всі підстави гадати, що його запозичено від росіян.

Узагалі-ж мордовський обряд лишається загадковим найбільше через свою ізольованість: в інших фінських племен такого обряду немає, та й у мордвин він не є загальний. Не виключена можливість, що цей мордовський обряд повстав у наслідок місцевого розвитку культу предків, до якого він явно стосується. Щоб мордовський звичай був стародавній, це для нас річ непевна, бо його не знають інші фіно-угорські народи, та й у самої мордвин він трапляється тільки зрідка.

Ґрунтуючися на сказанім, ми не маємо за можливе вважати мордовський обряд за прототип слов'янського й визнавати культ предків за основу для розглядуваного в нас слов'янського обряду.

Дещо спільне з описаним мордовським обрядом має, очевидно, звичай комі-зырян, після обжинків їсти на полі, на межі, що поділяє дві рівних полів, особливу обрядову страву з масла та ячного борошна, т. зв. чомор, поминуючи при цьому померлих (В. П. Налимовъ, Загробный міръ по вѣрованіямъ зырянъ: „Етнографич. Обзорніе“, 1907, № 1—2, стор. 5).

У марійців-черемісів недавно відзначено своєрідний обряд „годування серпа“, *zorla rukza*: останніми незжатими стеблами на лані оповивають серпи, якими цього лана жали; піднімаючи потім ці серпи з землі, видирають стеблини з корінням. У такому вигляді, оповиті останніми стеблами з лану, серпи зберігаються усеньку зиму, аж до майбутніх жнив. Молитва, яку при цьому виголошують, каже: „Серпе, зачерпни нової сили!“ (H. Holmberg, Die Religion der Tscheremissen, 1926 р., стор. 84—85; аналогічний обряд автор одзначає в естів-сетукезів). Тут, очевидно, врожайна сила зберігається, разом з серпами, в останніх стеблинах з лану, видертих з корінням. Заборона видирати ці стеблини безпосередньо руками має аналогію в обряді Білозерського краю, де росіяни не чіпають руками „бородку Ілля“: заплітають її серпом, а тоді притискають до землі камінюкою (бр. Соколовы, Сказки и пѣсни Бѣлоз. края, 533, № 70).

²²) Повідомля А. Г. Давидов.

Вотяки, коли жнуть два останні снопи на лані, додержують цілковитої тиші. Снопи ці більші, рівняючи до інших, і звуться: снопи-матері, муми-культо, і „имѣють символическое значеніе родоначальниковъ семьи“ (Гр. Вережагинъ, Вотяки Сосновскаго края, 1886, стор. 214—215).

Таким чином, фінські обряди різноманітні й потребують ще особливих дослідів. Вони безперечно зв'язані з культом предків.

§ 10. Описані попереду (§§ 5—7) три типи східнослов'янської „бороди“ не являють хоч трохи присутніх і різких відмін поміж собою, і їх легко можна позводити до одного основного типу. За такий основний тип ми повинні визнати перший (§ 5).

Спільні елементи, що об'єднують усі три типи, дуже присутні. Це — 1) залишення на кореню, незжатию, останніх колосків на лані, 2) їх „запалітання“ й зв'язування — вузлом або інакше.

Зв'язування „бороди“ відбилося і в народній термінології, де звичайні вислови „зав'язати“ і „завить бороду“. В Архангельській губ. одзначено технічні народні вислови загальнішого характеру, що беруть початок од нашого обряду: „хлѣбная борода завить“ — пообжинатися, „сѣнная борода завить“ — пообкоситися (Опытъ областного великорусскаго словаря. СПб. 1852, стор. 13). У Костромській губ. господиня запалітає останні незжаті „волотки“ на стерні „по солнышку“ й до того не голіруч, а спустивши рукава сорочки й прихопивши його²³⁾; відомо, що вкрита, не гола рука в обрядах є за магичний символ багатства. Ця магична обстава не лишає сумніву в тому, що цю частину в обряді мнуть за дуже істотну й важливу.

В Арзамаському повіті Нижегородської губ. один з женців „в'яжетъ изъ послѣднихъ колосѣвъ три уала“, що й зветься: „борода Козьмы и Даміана“ (Опис. рукоп. Георг. Общ. II, 834). Тут ми зустрічаємо святе число три. — В Ярославській губернії останні незжаті колоски зв'язують „куколкой“²⁴⁾; ця назва споріднює цей обряд з „заломами“ (див. далі § 11), що основне їх значіння для нас ясніше.

„Бороду“ не зв'язують лиш тоді, коли її запалітають або закручують (напр., Труды Этнограф. Отдѣла, XI, № 1, стор. 33; Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни, 1874, стор. 176; Герасимовъ в „Этн. Обзор.“ 1900, № 3, стор. 133; та ин.). Очевидячки, закручування й зв'язування мають за рівнозначні дії, що можуть заступати одна одну. Зв'язування трапляється частіш, ніж закручування; зв'язують „бороду“ вузлом (або, як ми були бачили попереду, трьома вузлами), стеблинами, травою, пасом, червоною ниткою, стрічкою. Найчастіш у наших джерелах одзначається червона нитка. Характерний є спогад бабусі Вольського повіту, що його записала експедиція 1925 р.: „бывало мы ее [„бороду“] свяжем красненькой ниточкой, хоть из пояса выдернем“²⁵⁾).

²³⁾ И. Костоловскій, Изъ повѣрій Ярославской губ. („Этнографическое Обозрѣніе“, 1906, № 3—4, стор. 218).

Червона нитка легко могла заступити інші способи зв'язувати, як окраса, що має характер магічного оберігу. — Є підстави гадати, що за найдавніший спосіб зв'язувати „бороду“ був вузол, без ніяких сторонніх матеріалів (пор. „Етн. Обзор“, 1896, № 2—3, стор. 202; Етн. Сборник, V, стор. 83, Обоим.; Опис. рукоп. Геогр. Общ. II, 980; Чубинск. III, 226, та ин.).

Коли „бороду“ заламують (за це ми вже були казали попередю — § 5), то це не виключає її зв'язування, і частенько буває, що „бороду“ одночасно й заламують і зв'язують. Напр., у кол. Сосницькому повіті на Чернігівщині „мужчина непременно должен заламать эту бороду посреди на востокъ и опять пустить ее концами на востокъ же, послѣ чего онъ долженъ перевязать бороду вверху красною ниткою“²¹). Зв'язуючи „бороду“ вузлом (не ниткою або чимось иншим), по суті, снєе необхідно її ще й заламувати (так само й закручувати або заплітати): зав'язати вузлом стеблини достиглих колосків, не надамуваючи їх, це річ неможлива. Наші джерела, дарма що численні, описуючи цей обряд, за невеликими винятками, не досить докладно й точно, не завжди відзначають заламування „бороди“, навіть тоді, коли необхідно здогадуватися, що таке заламування відбувалося; напр., у матеріялах Чубинського²²) повідомляється тільки, що жєнці „связываютъ изъ несжатыхъ стеблей ржи бороду, обращенную колосьями внизъ“; та коли так в'язати стеблини, звичайно, необхідно їх надамати. Деякі з наших джерел, точніші, і відзначають особливо, що стеблини заламувано або надамувано (Шейнъ, Бѣлор. пѣсни, 176; Етн. Сборн., I, 334; „Этн. Обзор“, 1900, № 3, стор. 133: „перегибають такъ, чтобы колосья свѣшивались на землю“; та инш.). Немає чого й казати, що в усіх випадках, коли „бороду“ втоптують, її, само собою зрозуміло, й надамувають. Коли К. Логіновський²³) пише, що незжаті колоски „бороди“ „загибають вовнутрь и связываютъ въ небольшой снопокъ“, то тут, треба гадати, знов-таки заламується стеблини, бо без цього загнути стеблини усередину снопа, звичайно, не можна.

У другому типі нашого обряду (§ 6) основа його зберігається цілком, та до цієї основи північні росіяни прилучили ще покришку або „шапку“ над обрядовою „бородою“. Тепер цю „шапку“ розуміють, як окриття, що охороняє „бороду“; та не виключена можливість, що спочатку ця „шапка“, як і сама „борода“, мала проводити врожайну силу, „манау“, у землю: колосся „шапки“ спускається аж до землі. Думати про запозичення з боку тут немає підстав, бо подібного окриття чи футляра для „бороди“ більше в жадного народа не відзначено. — Ті-таки північні росіяни утворили ще й „постелю Ильѣ“: житню соломі для такої „постелі“ часом ріжуть, одрубуючи колосся, а часом прямо з колосками беруть жменями та й кладуть чотирикутником на землю поблизу „шапки“:

²¹) Г. Базилевичъ, Мѣстечко Александровка (Этнографич. Сборникъ, издан. Географ. Обществомъ, I, Сиб. 1853, стор. 334).

першу з чотирьох жмень колосками на схід, другу на південь, третю на захід і останню на північ²³⁾. З цим Костромським звичаєм можна зіставити хіба тільки звичай Гродненських білорусів оточувати „бороду“ звідусіль невеличкими камінцями (Сборник II Отд. Акад. Наукъ, т. 72, 1902, стор. 236, Шейнові матеріали).

У третьому типі нашого обряду (§ 7) прилучено новий елемент — офіру, що складається здебільшого з хліба та соли, а коли, то й з іншої харчи. Часом ця офіра одсуває й неначе поглинає багато елементів в обряді, що їх ми вважаємо за основні; часом-же вона живе поруч і разом з цими останніми елементами. Такий комбінований обряд Коростенської округи, що його описав 1926 р. К. Червяк (див. попереду § 1). І в Коростенському, і в Сосницькому²⁴⁾ обрядах ми бачимо одночасно й заламування „бороди“, і офіру; зв'язування-ж „бороди“ й офіра сполучаються раз-у-раз; особливо характерна та ж відміна цієї останньої комбінації, де офіру ув'язують у „бороду“ (Опис. рукоп. Геогр. Общ. II, 541, 594; Сборник II Отдѣл. Акад. Наукъ, т. 41, стор. 264; „Этн. Обзор.“ 1896, № 2—3, стор. 202; та ин.).

Для офіри коло „бороди“ ми припускаємо двох різних пояснень. Перше: офіра могла потрапити сюди з ритуалу, що стосується до культу предків. За таким поясненням можуть промовляти означені в нас попереду мордовські та інші фінські обряди (§ 9), а так само й повір'я, які трапляються зрідка в українців та білорусів (див. попереду §§ 7 та 9), про те, що „борода“ призначається для небіжчиків. — Коли так пояснювати, то елемент офіри треба визнати за пізніше нашарування в хліборобському обряді, що має суто-магічну природу, яка не знає ще жадних духів.

Друге пояснення, що його ми особисто вважаємо за ймовірніше: в обряді „бороди“ ми маємо магічну сівбу хліба на той рік, а така магічна сівба вимагає, щоб наявний був і плід од того засіву, врожай, як магічний прообраз майбутнього врожаю. Шматок готового хліба й з'явивсь коло „бороди“, як такий магічний символ врожаю. Дуже характерно, що цей хліб де-не-де ще заковують у землю разом з колоссям „бороди“ (Зеленинъ, Опис. рукописей Геогр. Общ. II, 696) або без них (див. попереду прим. 19). — Тільки вже згодом цей шматок хліба, спочатку символ врожаю, стали розуміти, як офіру; у зв'язку з цим новим толкуванням легко могло повстати й те, що цей хліб доповнювано сіллю та іншою харчею. Та докорінної відповіді на питання, кому призначається ця офіра, не було, звідки й повинна була повстати природно велика різноголосність у відповідях на це останнє питання.

Усенюку концепцію, що лежить в основі розгляненого в нас обряду, ми уявляємо в такому вигляді. Зжатиї врожай викликав первісного хлібороба на думку про те, як забезпечити врожай майбутнього року, точніш: як продовжити врожай цього року на той рік. Зжатиї врожай доводить, що необхідна для нього рослинна або врожайна сила, „мана“, є на певному лані, у певній обставі. Треба вжити заходів, щоб ця вро-

жайна сила не зникла, не перейшла на нове місце, яке важко буде знайти. Найкращий до того засіб — тепер-таки негайно засіяти на той рік на місці теперішнього врожаю, засіяти з теперішнього врожайного лану, поки він ще має в собі врожайну силу (мана). І от, відбувається магична сімба з тих стеблани, які ще стоять на кореню, незжаті, які ще зберегли цікавий зв'язок з урожайною обставою цього року. Для цього колосся незжатих стеблани попросту закопують тут-таки в землю: таким побутом безперервний врожай, зв'язок теперішнього врожаю з майбутнім забезпечено; незжаті останні стеблани своїм корінням органічно зв'язані з теперішнім урожаєм, а своїм колоссям дають початок врожаєві наступного року. Далі замість цілих колосків стали закопувати в землю самі зерна або-ж попросту нахилити колосся незжатих стеблани до землі.

Таким чином знайдено було канал, яким сила („мана“) теперішнього врожаю переходила на наступний врожай. Та процес такого переходу дуже довгий, він триває протягом цілої зими, і треба вжити заходів, щоб врожайна сила не змарнувалася за цей час; треба зберегти її цілком. Для цього треба зав'язати її вузлом, закрутити, щоб вона зберегалася неначе в полоні аж до наступної весни. Тут основний мотив, чом останні незжаті колоски на лані зв'язуються й закручуються. Може бути, для цього-ж на них намагають де-не-де й „шапку“ (§ 6). У дальшому ці магичні в'язки віддано під захист божеств — спочатку польових духів-хазяїв, а згодом християнських святих, що їхні свята абігаються з живими.

Таким чином, вузлом „Спасової бороди“ колись зв'язувало силу врожаю, „мана“. Етнологи знають, що з поняття „мана“ у дальшому розвинулося уявлення про душу. І до нас дійшло, як пережиток, народне повір'я, за яким у вузлах солом'яних „пасів“ на снопах знаходяться саме душі (померлих); коли такий вузол розв'язати, то душа одаволюється; палити й кидати в гній такі вузли нерозв'язаними чеське та польське народне повір'я суворо зажає²⁹⁾.

Здогадні наші ідеї про магичну сімбу й про переведення врожайної сили з старого, зжатої лану на новий дуже прозоро виявилися у тій відміні нашого обряду, що її Н. А. Нікітіна спостережала в-осени 1928 р. у росіян Бежицького (давніш Жиздринського) повіту Брянської губ. у с. Песочні. Тут незжату „куклу“ на останньому загоні жита пригинають колоссям до землі, а посередині перев'язують житніми-таки стеблинами, як і снопи. Та коли в-осени засіють першу смугу озимого жита, то цю „куклу“ викопують руками з землі з корінням і встромляють її в центрі нової засіяної смуги — колоссям у землю, а корінням до гори —

²⁹⁾ Adam Fischer, Zwycaje pogrzebowe ludu Polskiego, 1921, стор. 117–118. Порівняти якутське повір'я, за яким в узі мотузки може заховатися який дух, чом і не рекомендується брати від інших мотузки з вузлом (А. Е. Кулаковський, Матеріали для изучения верований якутов: Записки Якутского Краевого Географического Общества, I, 1923, стор. 82). Вузол узагалі затримує, зживає душу й духів (Фризлер, Золотая ветвь, II, 86).

щоб „дождатся на новой ниве такого же урожая, какого дождались на старой“ (усно повідомила Н. А. Нікітіна).

§ 11. Прийнята в нас концепція, щоб пояснити розглянений обряд „бороди“, надає, як бачимо, дуже великої ваги вузлові, зв'язуванню, заплітання (закручуванню) й заламуванню обрядових стеблин. За довід на те, що ми тут не перебільшуємо вагу, яку мають вузол *) і закручування стеблин, можуть правити так зв. „закрутки“ або „заломи“ — народній обряд, що має спільну основу з „бородою“, але протилежне призначення.

Як пересвідчені східні слов'яни, ліхті люди, надто чаклуни та відьми, роблять на хлібних ланах, рідше на сіножатях, так зв. „заломы“, інакше: закрутки, завої, завертки, кукли. „Заломи“ ці роблять улітку, як цвіте жито або інакший хліб; українці нерідко об'єднують „заломи“ з піччо проти Івана Купайла (24 червня за ст. ст.), а південні росіяни — з „семицким“ або троїцьким тижнем. Мета в „заломів“ подвійна; перша — відібрати „спорину“ у хліба: лян з „заломом“ дає обмалє зерна, бо нечиста сила переносить це зерно до клуни чаклунові, що зробив „залом“. Друга мета — пошкодити господареві певної смуги, точніш: пошкодити тому, хто цю смугу жатиме й хто їстиме з неї хліб. Окрім володільця лану тут часто страждає жнець, надто коли він доторкнеться до залому або зажене його, а так само й худоба, що їсть соломку, жату на такій смузі. Навіть миші та дрібні птахи не вільні од таких поганих наслідків (Никифоровській, Простонар. примітн и повірья, 263, № 2056). Люди й худоба в таких випадках звичайно дістають тяжкі хвороби, що від них нерідко й вмирають. Та тут багато, коли не все, залежить од замови, з якою зроблено залом. Деякі чаклуни заламують на невеличке нещастя, напр., щоб, як возитимуть снопи, поламалася вісь коло воза **).

Нас цікавить тут тільки перша мета залому, бо тільки вона має органічний зв'язок з механізмом заламування. Способи заламувати заломы вражають нас тим, що страшенно складаються на заплітання „бороди“: там і тут ми бачимо, що стеблини на кореню зв'язують вузлом, закручують і заламують. Ось скількись описів залому, що ми їх наводимо буквально з наших джерел.

На Україні, на Полтавщині „когда хотят сдѣлать хозяину зло, то на его нивѣ берутъ на корнѣ, сколько можно захватить въ руку ржи, овса или гречихи, переламываютъ соломку въ правую сторону, а закручиваютъ влѣво; иногда подкладываютъ подъ заломъ яичную скорлупу, уголь и глину; все это сопровождается разными таинственными наговорами, сообразно тому, какой вредъ желаютъ сдѣлать. Называютъ это: закрутка. Если кто нарочно или нечаянно сорветъ, сожжетъ или скоситъ ее, того непременно постигнетъ лихо [зло], какое наговорено закрутки-

*) Про місцеве значіння вузлів див. Дж. Фрэйзер, Золотий віtery, II, 82 і дд.

**) Труды Общества исследователей Волыни, V, 1911, стор. 18, № 14 (Кравченко про Глухівський повіт).

комъ; т. е., или весь домъ его опустѣеть, какъ личная скорлупа, или все хозяйство его сгорить въ уголь, или наконецъ самъ хозяинъ нивы умереть скоропостижно (что знаменуетъ глина, которую будто бы берутъ на кладбища). Закрутки дѣлаются знахарями; къ нимъ же и обращаются за помощью, чтобы отвратить ожидаемое зло; знахарь вырываетъ его и сжигаетъ на мѣстѣ²¹⁾. На Украинѣ-жъ „завивки [заломы] дѣлаются такимъ образомъ: берутъ два пучка стеблей ржи или пшеницы и, не вырывая ихъ, связываютъ вверху въ особенный узелъ и колосья втыкаютъ въ землю“ (Чубинскій, Труды экспедиціи, III, 1872, стор. 193). „Закрутку дѣлають дурной и злой сосѣдъ по ненависти къ сосѣду: онъ завиваєть колосья ржи на сосѣдской нивѣ, загниваєть колосья концами отъ солнца и дѣлаєть завязку“²²⁾.

У білорусів — „во время хлѣбнаго налива на нивѣ намѣченной жертвы лиходѣй захватываетъ правою рукою нѣсколько стеблей и, держа ихъ въ горсти, нѣсколько разъ обходитъ вокругъ захваченныхъ стеблей, отчего послѣдніе скручиваются почти до корней; остановившись лицомъ на полночь [на сѣверъ], онъ дѣлаєть надломъ стеблей въ ту же сторону“ (Никифоровскій, Простонародн. примѣты и повѣрья, 263). У білорусів-же „въ заламахъ горсть стеблей изламывается и колосья прижимають къ землѣ; въ завиткахъ берутся двѣ сосѣднія горсти стеблей, скручиваются каждая жгутомъ и завиваются вверху въ видѣ арки; въ *закруткахъ* горсть стеблей скручивается жгутомъ и завязывается въ видѣ узла“²³⁾. У росіян Тульської губ., якъ цвіє жито, чаклуни голяком, стоячи на іконі, „завязываютъ простымъ узломъ горсть стеблей колосьями книзу — съ тѣмъ, чтобы вынуть спорину изъ хлѣба и къ себѣ привести“ (А. Тейльсъ, Замѣтки и повѣрья народные и чары колдуновъ. Сарapulъ, 1915, стор. 28, № 40; дані 1850 року).

Отаким витягів можна було-б і ще понаводити. Скрізь ми зустрічаємо ті самі обрядові елементи, що й у „бороді“: звязування вузлом, закручування, заламування стеблин на кореню. Рідше трапляється, щоб заломи перев'язувано червоною стрічкою, ниткою або волоссям²⁴⁾. Ті самі елементи відбилися і в заговляннях, що їх виголошують, роблячи „залом“: „Выкручу, заверчу, колосками въ землю, щоб [чтобы] нашли вси муки на цілу землю“ (Bystroń, Zwyczaje żniwiarskie w Polsce, 258, про Волинь); „ламаю заломы! ўініз калася [колосья] — на яго вала [воловь]; калася ў землю — на яго семью“²⁵⁾.

²¹⁾ Ал. Сементовскій, Малорусскія и галицкія загадки. Київ, 1851, стор. 44, прим. 43.

²²⁾ Н. Маркевичъ, Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ. Київ, 1860, стор. 93.

²³⁾ Е. Романовъ, Білорусскій сборникъ, вып. 8. Вильна, 1912, стор. 264.

²⁴⁾ А. Сергпутовскій, О завиткахъ въ Білорусіи („Живая Старина“, 1907, № 1, стор. 34, Слуцький повіт).

²⁵⁾ П. Демидовичъ, Изъ области вѣрованій и сказаній білоруссовъ („Этнографическое обозрѣніе“, 1896, № 2—3, стор. 126).

Воно правда, є й важливі відмінки у процесі заплітання „бороди“ з одного боку й заламування „заломів“ з другого. „Бороду“ заплітають вже як пообжинаються, коли всенький врожай вже зібрано; „залом“ — влітку, коли цвіте або-ж наливається пашня, коли врожай допіру ще назначається й увесь у майбутньому. Друге: „бороду“ заплітають на схід, до сонця; надто суворо це підкреслюється в Сосницькому повіті, де „мужчина непременно должен заломать эту бороду посреди на востокъ и опять пустить ее концами на востокъ же, какъ бы въ благодарность за начало и за конецъ“²¹). Навпаки, „залом“ ламають на північ або на захід, од сонця (див. попереду повідомлення Маркевича, Нікіфоровського); у Мценському повіті „залом“, окрім того, „завязывается особеннымъ образомъ съ лѣвой руки на правую“ (Опытъ областного великор. словаря, 95, куклы). Третє, „бороду“ заплітає володілець лану або жнець, тимчасом як залом робить лиходій або чаклун на чужому лані, нерідко вночі, голий і в антихристиянській обставі, напр. стоячи на іконі (див. попереду Тейльсове повідомлення). Четверте й головне, „бороду“ заплітають, маючи на думці добре — викликати врожай на той рік, залом роблять, маючи на думці лихе.

Географічне поширення „заломів“ значно вужче, ніж поширення обряду „бороди“; окрім слов'ян східних „залом“ відомі ще латишам²²) та литовцям, і ці останні, як гадає Бистров (стор. 260), цей звичай запозичили від росіян. Як менш поширений, обряд „заломів“ треба визнати за новіший, рівняючи до обряду „бороди“. Ледві чи можна вагати в тому, що обряд „залому“ було утворено, як антитезу, як зворотне діяння обряду „бороди“; протилежна мета природньо потягла за собою низку протилежних дій і в самому процесі обряду; та основні моменти залишилися ті самісінькі, це: зв'язування вузлом, закручування та заламування.

А втім, ми повинні з'ясувати основне значіння „залому“, не вирішуючи поки-що наперед питання про його аналогію з „бородою“. Як вірять селяни в Тульській губ., чаклуни роблять заломи „для того, чтобы у нихъ было больше хлѣба: нечистая сила съ того загона [полосы], гдѣ они дѣлають куклу [заломъ], по зернамъ натаскиваетъ имъ полные закроа; черненькія букашки (жучки), что ползають въ уахъ куклы, по мнѣнію многихъ, есть нечистая сила“²³). „Въ подтвержденіе персема спорины [спорости хлѣба] рассказываютъ: одинъ попъ завязывалъ часто куклы [заломы], но какъ стали за нимъ подмѣчать, то неутерпя (ибо колдуна на сіе такъ и позываетъ, какъ говорятъ) онъ послалъ своего

²¹) Ф. Трейландъ, Матеріали по этнографіи латышскаго племени (Труды Этнографическаго Отдѣла, VI, 1851, стор. 192; зав'язують червоною ниткою). В естѣ одначено чарівні снопи (Zaubergerben), що їх чаклуни кладуть на ланах Купальської ночі; господар повинен їх попалити; инакше не вродить (Boesler und Kreutzwald, 1854, стор. 144).

²²) А. Колчинъ, Вѣрованія крестьянъ Тульской губ. („Этнографическое Обзорѣніе“, 1899, № 3, стор. 43).

батрака зав'язати у кого-то на десятині куклу; но батракъ, убоясь Бога, вмѣсто хлѣба заломилъ дубовую вѣтвь, отчего у лопы закрома наполнились дубовимъ листомъ до верху, вмѣсто хлѣба" (Тейльсъ, Замѣтки и повѣрья и т. д., 1915, стор. 28).

Таким чином, через „залом“ чаклуни улаштовують своєрідний канал, що сполучає його стодолу з чужим ланом, і цим каналом урожай з чужого лану йде до чаклунової комори. Ми бачили були попереду, що коли роблять „залом“, то колоски спускають долі, до землі, ба навіть часом устромляють їх у землю (повідомл. Чубинського). Більш ніж природньо здогадуватися, що саме землею врожайна сила („мана“) і йде з певного лану до чаклуна. Т. ч., тут відбувається щось цілком аналогічне з „бородою“, де так само колосся пригинають до землі й часом закопують у землю; тільки в „бороді“ врожайна сила, що плине цими колосками у землю, лишається в цій смузі, зберігаючись аж до весни; а коли чаклуни робить „залом“, то скеровує її до себе — до своєї комори або на свою смугу.

Правісні перед-анімістичні погляди про рослинну врожайну силу („мана“) збереглися ще в пережитках у білорусів і в фінів. Отож, марієць-черемис на-провесні відбирає „спорину“ з лану свого сусіда на свій спосіб, трохи аналогічним нашому „заломові“: надівши навиворіт усеньку свою одіж і надівши на ноги взуття п'ятками наперед, марієць викопує з чужого поля частину озимого й садить на своєму полі корінням догори (Зеленин, Описаніє рукописей Географ. Общ., I, 433); очевидячки мається на думці, що сила, яка сприяє зростанню рослини, перейде на дане поле й тут підселять зростання пашні. Так само й білорус вірить, ніби рослина може рости в землю, і в замовлянні, коли сіє, вимагає, „чтобы ростки ржи пробивались внизъ, а корни вверхъ“ (Етнографическій Сборникъ Географ. Общ., II, 1854, стор. 257).

Коли чаклуни тільки зав'язує вузол на сусідовому лані, не скеровуючи колосся „залому“ в землю, тоді він, живовидячки, здобуває собі чужий врожай інакшим способом або навіть зовсім не здобуває; та зав'язуючи врожайну рослинну силу саме як цвіте лан, задовго перед тим, як він досягне, він природньо позбавляє таким способом чужий лан врожайної сили: вузол зав'язує, спинає далі зростання пашні, дальший біг по стеблинах врожайної рослинної сили. Основна відміна між „бородою“ та „заломом“ лиш та, що в „бороді“ рослинну силу зав'язується перед зимою, після обжиків, а в „заломі“ передчасно, у критичний момент, як досягає пашня.

НАЙМИТСЬКІ ПІСНІ.

Наймитські пісні являють собою окрему групу заробітчанських пісень, що утворювалися поруч з бурлацькими та чумацькими і, як і вони, вирости на ґрунті лірично-побутової пісні, у багатьох своїх варіантах виразно репрезентуючи пізнішу добу з властивими їй новими соціально-економічними умовами.

Ці пісні складали ті люди, яким „світ не вільний ні в будень, ні в свято“, коли зменшилися можливості тікати від злиднів та кріпацтва на Дін і в Чорноморські степи, а доводилося жити й працювати в себе вдома, поневіряючись по наймах. У зв'язку з розшаруванням села склалися певні взаємовідносини між протилежними селянськими групами, що й стали за теми для наймитських пісень. Ці взаємовідносини утворилися переважно в покріпацьку добу¹⁾.

В. В. Іванов²⁾, дослідник селянського життя кінця минулого століття, накреслює чотири групи — розподіл, що про нього свідчать сами

¹⁾ Проф. М. Яворський (Україна в епоху капіталізму, ДВУ, 1925, ст. 37) пише: „Капіталістичний спосіб продукції, витіснюючи остаточно в сферу своєї діяльності сільське господарство поміщика на Україні, не залишив на боці без своєї уваги й дрібного сільськогосподарського хліборобства. Процес обезземелювання селянина, що йкупі з диференціацією сільського виробника являється типічним для складання капіталістичних відносин в хліборобстві, наш своє місце в українському селі й раніш, та тоді цей процес або витягав у свою сферу діяльності тільки не покріпацьку частину населення, або вважався, як результат витіснення самого поміщицького господарства в систему капіталістичного підприємства. Тепер, однак, він витягати почав всі хліборобські господарства однаково в сферу своїх планів, звичайно для нас селянства негативних руйнівних, бо придушував іволі селянські підприємства, розвалював їх, пролетаризував їх власників у масі, довершуючи одночасно їх диференціацію остільки, що вибирав сильніші з них для процесу накопичування в їх руках шляхом оренди чи купівлі земельних наділів для процесу організації гантайських підприємств.“

Умови тієї диференціації здійснювали вже в час проведення реформи 1861 року, коли то створено різні категорії дрібних хліборобських підприємств аж хоч-би впровадженням категорій даремних наділів, впровадженням врешті модуса вищих і нижчих наділів. Тепер ці умови з недородами, з практикованою широкою орендою, з важкими податками ширшали, поглиблюючись, doprowadжуючи до того, що почали творитися цілі маси обезземелених, яких капіталізм взявся виганяти на заробітки, скуповуючи їх землицю руками гантай²⁾.

²⁾ „У сьогочасному селі — пише В. В. Іванов (Жизнь и творчество крестьян Харьков. губ. Вступна стаття, Стор. IX—X) — помічаємо мало солідарності, мало спільних інтересів, спостерегаємо багато фактів, що свідчать про боротьбу. Завсіди чуємо: „І ти,

селяни. Це жупанники, дукачі, мужики й голі... Цими назвами влучно позначається загальний стан кожної групи. Що вищий шар, то ясніше визирає бажання відокремитися, зовнішнім виглядом виявити свою опрічність. На чолі першої групи стоять селяни, або, краще сказати, виходні з селян, оскільки вони порвали безпосередній зв'язок з хліборобством і торгують крамом, товаром шевським, чи то утримують заїади, держать шинки, то-що. Окрім цього, вони заробляють асипками, орендами й бакшами. Це „глитаї“, „жмикрути“, у їх копійка нетрудова. Вони не беруть безпосередньої участі в селянському виробництві, „на легкий хліб пішли, робити не хотять“, „цілий день клопоче, а не робить“ — говорять про їх ті, що несуть на своїх плечах усю вагу накопичення їхнього багатства. Вони, а так само їхні родини останніми часами одірвалися від мужицького побуту, живуть „по благородному“, репрезентуючи на селі міську культуру. Дукачі — це міцні селяни представники давнього господарського типу, живуть великими родинами, мають усе своє, все сами для себе готують. Працюють вони „коло хліба“, додержуючись старовини й традицій. На протилежному кінці стоїть зубожале селянство: „голі“, „наймити“. Це ті, що про себе кажуть: „Робиш, робиш, а ні ззаду, ні з-переду“, „до поту робиш, а босий ходиш“, „найнявся, як продавсь, одслуживсь — викупивсь“. Це чужі робітники: поденники, ціпурники, косарі, сожирники, пильники й ті, що шукають заробітку десь инде: забродчики, заборяни, гайдарі. У голи одна втіха: „Заробиш кривно, проп'єш певно, нікому не в ніжку!“ Немає дива, коли тут, поруч цілком байдужого настрою бачимо лютість і ненависть проти багатіїв. Отже на цьому ґрунті зросла певна поетична продукція, позначена кількістю наймитських пісень, що трапляються в багатьох збірниках. Головні мотиви цих пісень — важка праця, поневір'яння по наймах, скарги на погану харч. Загальний кольорит — відчай, безкрая туга, безнадійність.

Брак відомостей у попередніх записувачів за те, як, коли й за яких обставин співано цих пісень, мало не спорадичні нотні записи, все це спричинилося до того, що не все в їх зрозуміле, а головне бракує певних вказівок на те, як свого часу вживали й виконували ці пісні. Отож, слівце немає вказівок на те, чи виконували їх хором, чи соло, підчас праці, чи в хвилини відпочинку, на вулиці, або в корчмі. В більшості варіантів цих пісень оповідається про наймитське життя від першої або третьої особи; тільки в одному варіантові трапляється перша особа множини. Може бути, що тим самим пісня пристосовувалася до хорового виконання¹⁾.

бісія сину, чортів голяк, рівнявешся до мене! Я тебе куплю й продам. У тебе одна душа при тілі, кішки нема в хаті, а я — хазяїн! — Та чорт твого батька бері, я хоч бідний та чесний. Ти мене своїм багатством не годуваш, а сам не майся ніколи, а других дереш!”,...

¹⁾ Через те, що пояснювального матеріалу до пісень цієї групи бракує, дозволю собі навести спогади відомого кобзаря І. І. Кучугури-Кучеренка про виконавців таких пісень. На мое запитання, чи не має Кучугури-Кучеренко в своєму репертуарі наймитських пісень (кілька зразків я йому прочитав), він розповів дещо з своїх спогадів

Розглянуті в мене варіанти дають змогу накреслити 4 типи наймитських пісень. У першій з цих пісень змальовано важке наймитське життя у хазяїна, що належить до тієї групи заможного селянства, яка порвала з хліборобством, перейшовши на легкі заробітки, а саме скуповувала й розводила товар, держачи для цього й наймитів. На зразок візьму варіант Чубинського¹⁾, як повніший та мистецьки закінчений, де за героя править наймит-бурлака:

Нема гора так нікому,
Як бурлаці молодому,
Гей, гей,
Як бурлаці молодому!
Що бурлака тірко робить,
Аж піт очі заливає,
А хазяїн його лає,
А хазяїна повторяє:
— Де ти в чота волочився,
Заросився, замочився,
Вечеряти опізнився?
Лягай спати серед хати,
Бо нічого вечеряти;
Лягай спати серед хати
До порога головою.
Вставай рано за волами.
Та ще бурлак не писався,
А хазяїн вже й приспався.

— Вставай, бурлако, за волами
З ренітними батогами.
Не вбувайся, не вивайся,
Нема смитки — не відгайся,
За волами поспішайся.
Яром, яром за товаром,
А горами за волами.
Солонцями за віндами!
Ой а-а горк, а-а круто!
Чорна хмара виступає,
Білий сніжок випадає.
Бурлак ноги підгинає,
Отця й наьку споминає: —
— Мити-ж моя старенька!
Нащо мене породила,
На біленький світ пустила,
Щастя-долі не віддала!
Було-б тобі, моя мити.

„97-го року в с. В'язовій коло Костянтинівки Богодухівського повіту в теплий погожий день після Великодних свят сиділи на призьбі під корчмою з одним дядьком, тамошнім селянином Матаєм Лавріненком. Замолоду він батракував, а невеличким хлопцем був проводирем у покійного кобзаря Олексія Халики. Під старість копан по селах колодязі й жив, перебиваючись з хліба на воду. Цей чоловік дуже любив кобзарів; сидючи в корчмі він мене частував і з великою охотою слухав пісень і гри на кобзі. Питав мене, чи не знаю я такої пісні, і заспівав сам про багачиря й наймита, от таку, як і ви прочитали“. Що до характеристики згаданої пісні Кучеренко зазначив, що співається вона протяжно; в нотному записові Ів. Колесси кожен куплет теж закінчується *fermatto*. (Записано 29 листопада 1925 р. в Харкові). Тут я маю на оці першу з розглянутих у цьому розділові пісень.

За зразок наймитських пісень з корчмою вже і варіант пісні з І. Колесенного збірника:

Стоїть коршма над болотом, стоїть коршма над болотом
Гей, гей, та пошита околотом.
Іа би йейі злотом побну, шчо йа уже у нїй грошній пропну.
Ішоу бурлак йа с павшчїна, та повернуу до коршмїни.
Бурлак у коршмі напивайє, господїні нарікає,
Господїні нарікає, а господар усе лає...

Етнографічний збірник. Вид. Етн. Ком. Наук Т-ва ім. Шевченка, т. XI. Галицько-руські народні пісні з мелодіями, зібрав у с. Ходовичах д-р Іван Колесса, стор. 87. Другий варіант без вступу, починається „Ой ти, дочко, ой ти мати, дай бурлаку вечеряти“. Дуже близький до розглянутого вище варіанту у Головацького, стор. 87—88.

¹⁾ Чубинський, т. V, стор. 472, № 55. Пісня з Харківщини.

На світ мене не родити:	Було-б тобі, моя маті,
Довелося, молодому,	Малес дитин прикопати
Усякому догодити!	Високою могилою,
	Маленькою дитиною!

Цю пісню можна поділити на сім таких частин: 1. Вступ. 2. Коротка характеристика важкої бурлацької праці. 3. Господар та господиня лають бурлаку й посилають не вечерявши спати. 4. Короткий сон бурлаки. 5. Ранком господар будить і виганяє бурлаку на роботу до худоби. 6. Праця коло товару підчас осінньої негоди. 7. Сум та спогади за отця-неньку.

Зазначеної композиційної схеми додержуються відомі мені 13 варіантів цієї пісні, сливе не порушуючи її, а тільки відрізняючись одна від одної в деталях.

1. Вступ:

Чуб.¹⁾ б. Нема на світі гірш нікому. Головацьк.²⁾ а. Нема в світі так нікому. Головацьк.³⁾ б. Вступ починає зовсім. Головацьк.⁴⁾ а. Також. Яворницьк.⁵⁾ а. Також. Яворницьк.⁶⁾ б. Та нема в світі так нікому. Метлинськ.⁷⁾ а. Нема в світі гірш нікому. Метлинськ.⁸⁾ б. Як у Головацького а. Гнідич⁹⁾. Нема гірш нікому. Коципинськ.¹⁰⁾ Нема гірш так нікому.

2. Важка бурлацька праця:

Чуб. б. Нема зовсім. Головацьк. а. Бурлак ходит, рабитає. А спочинку ніч не має. Головацьк. б. Нема. Головацьк. а. Бурлак робит і працює. Кажуть люди, що марнує. Метлинськ. а. Чумає робить і працює. І піт очі заливає, І піт очі заливає. А зазир бурлака лає. Метлинськ. б. Що він робить, виробляє. Аж піт очі заливає. Яворницьк. а. А бурлака добре робить, Аж піт очі заливає. Яворницьк. б. Та

¹⁾ Чубинський, т. V, стор. 1014, № 125.

²⁾ Головацький, Народних пісень галицької та угорської Русі, ч. II, стор. 79.

³⁾ Ibid., ч. II, стор. 30.

⁴⁾ Головацький, ч. II, стор. 82, зіпсований варіант.

⁵⁾ Д. И. Эварницкий, Малорусские народные песни, 1906, стор. 580.

⁶⁾ Ibid., стор. 581.

⁷⁾ Метлинський, Народних южно-руських пісень, Київ 1854, стор. 464.

⁸⁾ Ibid.

⁹⁾ Гнідич, Мат. по нар. слов., т. II, вип. I, стор. 104, № 694.

¹⁰⁾ А. Коципинський, Пісні, думки й шумки руського народу. Київ 1895, стор. 33—35.

Не можна обминути білоруського варіанту цієї пісні:

Всю неділю батрак рабагань,	Бяри вобу, обивайся,
Придєть двору, козани ругань:	Бяри коушак, амывайся,
— „А йде шлєсь, батрак валячєсь,	Бяри рушник, обтирайся,
На вєчєрю, батрак, апазєньєсь?	Бяри пугу, валюу гани!“
Кєгда хочєшь, батрак, дає вєчєрїй,	Волє рєвуть, с клєву нє йдуть.
А нє хочєшь, спатє дамєсь!“	Янє тєбє судєбу чують:
Халєюшка, шєлама, прашаєтєца:	Накє пєтрють валюу рєзатє,
— „Ставай, батрак, днє лєчєню,	За тым лєчє с клєва нє йдуть.

Записки Русского Географического Общества, т. XXVII. Смоленский Этнографический сборник, ч. IV. Составил В. Н. Добровольский. Москва 1903, стор. 501.

бурлак робе, заробляє. Аж піт очі заливає. А все в шинку пропиває. Гніди ч. Що не робить, роботає. Аж піт очі заливає. Коципинськ. Нема зовсім.

3. Господар та господиня лають бурлаку:

Чуб. б. Поширений діалог між бурлакою та хазайкою: „Де ж ти, бурлак, забавився. На вечерю припінився?“ — Ой не був я на своті, Іно був я на роботі, Гей, гей, Іно був я на роботі! Ішов робити, доробляти, Щоби дала вечеряти. Гей, гей, Щоби дала вечеряти. — Не палила, не варила Тай нема що вечеряти. Гей, гей... Агай, бурлак, і так спати!“ Головацьк. а. Ідеть бурлак із панщини, „Дай вечеряти, газдине!“ „Агай, бурлак, тако й спати, Би нема, що вечеряти, До порога головами, Вставай рано за волами!“ Головацьк. б. „Устань, дочко, устань мати, Дай бурлаку вечеряти, Гей, гей, Дай бурлаку вечеряти!“ Повечерай, лягай спати. Гей, гей. Повечерай, лягай спати. До порога головами, А до столу тай нитами, Гей, гей"... В цьому варіанті лайку переставлено в кінець пісні: „Де ж ти бурлак забавився, По воліна заросився? Гей, гей... — „Облогами за волами, А шуваром за товаром, гей, гей... Манівцями за візцями (2), гей, гей..." „Не ходив ти за волами, Але сь ходив за гульками, гей, гей... Не ходив сь за візцями, Але за молодцями, гей, гей"... Головацький а. Ідеть бурлак із панщини — „Давай, жінко, вечеряти, Би вже бурлак іде спати. Треба спати, не дремати“. Метлинський а. „Хазайти бурлака лав, Хазяїн бурлака лав, а хазяїна помагає. Прийшов бурлак до хати: „Дай, хазяйка, вечеряти“. „Не топала не варила, нема чого вечеряти. Нема чого вечеряти, агай бурлак і так спати! Чи на землі, чи на лаві, до порога головами. Зантра рано за волами!“ Метлинський б. Де ти, бурлак, волочився? заросився, замочився, Заросився, замочився, вечеряти опінівся? Агай бурлак і так спати, бо нічого вечеряти, До порога головами, а до покута ногами. Яворницьк. а. А хазяїн п'є-гуляє, А хазяйка його лав, — Гей, гей. А хазяйка його лав... — А де був, бурлаче, волочився, Вечеряти опінівся? А агай, бурлаче, й так спати, Бо нічого вечеряти, А до порога ж головами; Вставай рано за волами. Яворницький б. А хазяїн його лав, А хазяйка повторяє: — Та де ж ти шався, волочився, Що вечеряти опінівся? Та коли хочеш, то вечерай, А не хочеш, агай спати. Та агай спати серед хати, Та до порога головою, А до припечка ногами. Вставай рано за волами. Та за волами облогами. За товаром — крутим яром. За візцями манівцями. За свинями все полами. Гніди ч. А хазяїн його лаїть, хлібом докоряїть. Де ти шався, волочився, затропався, замочився, Що вечеряти опінівся? Не вечерявши, спати лягає, що до стола постолами, До порога головами, Вставай рано за волами. Коципинський. Заросився, забродився, Де ти, бурлак, волочився? Гей! гей! Де ти, бурлак, волочився? Яром, яром, за товаром, А лутами за волами. Гей, гей! А лутами за волами! Прийшов бурлак та й до хати: Дай, хазяйко, вечеряти! Гей, гей! Дай, хазяйко, вечеряти. Ні палила, ні топала, Вечеряти не варила. Гей, гей! Вечеряти не варила. Агай, бурлак, і так спати, Нема чого вечеряти. Гей, гей! Нема чого вечеряти!

4. Формула короткого сну бурлаки:

Чубинський б. Ой ще бурлак не здрімався, Вже господар переспався. Головацький а. А ще бурлак не здрімався, А вже газда переспався. Головацький б. Еще бурлак не вложився. Вже господарь пробудився. Головацький в. А ще наймит не вбернувся, Газда встав і обувся. Метлинський а. Еще бурлак не стелився, Вже хазяїн пробудився. Еще бурлак не владався, А вже хазяїн проспався. Метлинський б. Ще бурлака не поспався, Вже хазяїн і проспався. Яворницьк. а. Яворницьк. б. Нема. Гніди ч. Ще бурлака не уклався, а хазяїн вже проспався. Коципинський. Ще й бурлака не поспався, а хазяїн вже проспався.

5. Ранком господар будить і виганяє бурлака до худоби:

Чубинський б. Вставай, бурлак, годі спати, Час з волами понаджати. Гей, гей... Ой встав бурлак — не вмивався, Гладів паатка — не втирався, Гладів чобіт — не взувався, Гладів свити — не одягався. За волами так пігнрався. Головацьк. а. „Вставай, бурла“.

воли гнати, А в час з поля повертати!* Ой встав бурлак, не вмивався, За волами покивлявся, Гей, гей, за волами покивлявся. Головацьк. б. Час бурлаку уставати, На долину воли гнати, Гей, гей, на долину воли гнати! Не чесався, не вмивався, Не мав паса, не впасався, Не мав тодак, не взувався, Гей, гей, не мав тодак, не взувався. Головацьк. в. Устав бурлак, не вмивався, Не було в що, не вдівався, Іди, бурлак, воли гнати. Метлинськ. а. „Вставай, бурлак, годі спати; Пора в поле воли гнати!“ Устав бурлак, зашатався, Нема чобіт — не взувався, Нема свити — не вдягався, Погнав воли, — не вмивався, Зароснівся, замочився... а де бурлак волочився? Метлинськ. б. „Вставай бурлак, годі спати, Пора у степ воли гнати!“ — Ой бурлака не вмивався, нема свити — не вдягався, Нема чобіт — не вбувався, за волами поспішався. Яворницьк. а. „Вставай рано за волами, А устав бурлак — не вмивався, І в постолі не вбувався, За волами поспішався. Яворницьк. б. А заспався, не вмивався, Нема хустки — не витрався, Нема чобіт — не вбувався, Нема свити — не вдягався, За волами поспішався. Коципинськ. Вставай, бурлак, годі спати; Пора воли у степ гнати! Гей, гей! Пора воли у степ гнати! Встав бурлака, зашатався, Чорт-ма чобіт, не взувався! Гей, гей! Чорт-ма чобіт, не взувався! Нема свити, не вдягався, За волами поспішався, Гей, гей! За волами поспішався.

6. Праця коло товару підчас осінньої негоди:

Чубинськ. б. За волами поспішає, Трошки снігом притрає, Головацьк. а. Яром, яром за товаром, Опацки за віцями, гей, гей. Чорна хмара наступав, Буйний вітрець повівав, гей, гей. Дрібний сніжок притрає, Бурлак ніжки піднімає, гей, гей, Головацьк. б. Ще до дня три години, Бурлак с воли на долині, гей, гей. Дробен дощик накрапає, Білий сніжок потрусав, гей, гей. Білий сніжок потрусав, Бурлак ніжки піднімає, гей, гей. Головацький в. Нема. Метлинськ. а. Яром, яром, за товаром, Стежечками за бичками, А порою — за водою, Чорна хмара наступав, дрібний дощик накрапає, Білий сніжок випорав, бурлак ніжки піднімає. Метлинськ. б. Пішов яром за товаром, а лугами за волами — Трудно жити з ворогами! Яворницьк. а. А біжить бурлак, тай ще сніжить, Під ногами вомиш тріщить, Іде бурлак гукаючи, Та сірих воли шукаючи, Яворницьк. б. Ой сина хмара наступав, Дробен дощик накрапає, Бурлак ноги піднімає, Тай на небо поглядає, Гнідич. А бурлака з хати подався, Що буграми за волами, Маніядами за віцями. Коципинськ. Пішов яром за товаром, А лугами за волами, Гей, гей! А лугами за волами.

7. Сум та спогади за отця-неньку.

Чубинськ. б. Бурлак в полі примерає, Отця-матку споминає: „Ой ти, мати, порадила, Нащо ти мене породила?“ — „Ой породила-м ти на нуку, Господару на службу“. Головацьк. а. Бурлак ніжки піднімає, Своєю неньку споминає: гей, гей. — Ненько ж моя рідненькая, На що-сь мене породила? гей, гей. По світі-сь ми ізносма, Щастя-долі не впросма, гей, гей. Головацьк. б. Бурлак ніжки піднімає, Своєю мати споминає, гей, гей. — Мати ж моя чорнобріва, На що ж мене породила? гей, гей. Єдного-сь мня сина мала, Бурлаком єсь мня назвала, гей, гей. Понад річку-сь мня носма, Чому-сь мене не втопила? Гей, гей. Головацький в. Нема. Метлинськ. а. „Бурлак ніжки піднімає, Батька, матерь нарікає: „На що ж мене, мати, родила. Щастя-долі не вдінала. Метлинськ. б. Гнідич, Коципинськ, Яворницьк. а. Нема. Яворницьк. б. Та подай, Боже, з неба смерті, Пора бурлаку умерти.

Як то видно з 13 розглянутих варіантів, пісня складається за певним планом, де один художній образ послідовно змінюється на інший, дарма що в деяких варіантах помічається переставлення, наприклад, у Головацьк. б. та инш. Що-до окремих образів, по різних варіантах вони різняться як з боку законичності чи сили вислову, так і з боку більшого чи меншого емоційного забаралення, що особливо знати в кін-

цевому звертанні до отця-неньки. Сумний настрій викликає картина похмурого осіннього ранку, коли „з-за гори, з-за крутої чорна хмара виступає, білий сніжок випадає“, що її змальовано в зачині пісні. Хвиля скорботного настрою, що вибухає наприкінці пісні, є її домінанта; роля ж попередніх образів — підготувати, настроїти до сприймання кінцевого вибуху розпачу.

Пісня з її варіантами не виходить по-за межі суворо накресленої ритмічної й композиційної схеми. Самий зачин пісні, вступ, уже дає їй певного спрямування; вона не збочує в ніше річище, а завжди тримається певної схеми. Відмінні окремих образів по варіантах виявляються тільки в деталях: різний обсяг діалогів, більша чи менша докладність побутових деталей, ба й різний ступінь емоційності та виразності передачі. Так, у варіанті Яворницького а. відбивається деталь місцевого пейзажу:

А біжить бурлак та ще-й сніжить.
Під ногами кониш тріщать.

Варіант з збірника „300 найкращих українських пісень“ (В-во „Вік“ Київ 1914, стор. 77) надто розгортає діалог бурлаки з господницею, в якому вона виявляється зажерливою й святобожною:

Ой ходив бурлак, ходив волочився,
Ввесь по пояс замочився.
Гей, гей, гей, Ой бурлак,
Ой замочився.
Ой прийшов бурлак на квартиру.
Та абірай, завайко, та вечерю!
Гей, гей, гей, Ой бурлак,
Ой та вечерю.
Ой, а я, бурлак, хати не топала,
Я нічого, бурлак, не варнала.
Пішла по воду і відра побіла
Гей, гей...

Ой відра побіла.
Ой нема борщу, бурлаке, ні галушок,
Та лягай спати, бурлаке, без подушок,
Гей, гей...
Ой без подушок.
Ой вставай, бурлаке, умивайся,
Й ганчіркою, бурлаке, утирайся.
Гей, гей...
Ой ганчіркою, бурлаке, утирайся,
І ображам, бурлаке, поклонийся,
Гей, гей...
Ой поклонийся.

Загальне місце „ой ходив бурлак, ходив волочився, ввесь по-пояс замочився“ — поставлено спочатку, де воно не до речі, не вмотивоване й не справляє такого дужого враження, як це було-б, коли-б стояло воно на належному місці. Далі, „прийшов бурлак на квартиру“, а не в хату до господаря, як завжди. Варіант далеченько відходить від 13-х розглянутих. Гнідичів варіант, на мою думку, не свідчить про те, що остання частина одпала зовсім; просто співець чи оповідач не пригадав собі пісні; це могло-б бути, коли пісню виконували або оповідали пригадуючи, а не в зв'язку з відповідним настроєм, тим-то й емоційне забарвлення могло не виявитися зовсім¹⁾.

Окрім розглянутої, є інша наймитська пісня, що герой її — теж покривджений наймит. Наймитова робота тут інша: тимчасом як

¹⁾ У Гнідича (Мат. по Нар. Слов. т. II, вип. 1, стор. 104, № 691) до одної з наймитських пісень є примітка: один заробітчанин чув у Криму, коли бував на заробітках, цю пісню, її співав один п'яниця. Записувачева замітка.

у першій пісні наймит випасає гурт хазяйського товару, — тут він оре; у всіх варіантах його виставлено за орача хазяйського поля. Господарів тут змальовано, як заможних хліборобів-гнтаїв, що виснажують наймитів на роботі.

Коли в першій пісні, не вважаючи на її реалістичний характер, ще згадується щастя-доля, якої не віділила мати бідному бурлаці, або навіть за причину його бідкування ставиться те, що мати „бурлаком есь мня назвала“, тоб-то невчасно вимовила це нещасливе слово, що й сталося причиною довічного бурлацького життя (Головацьк., т. II, стор. 80, а так само Колесса, стор. 87—88), то тут соціальна нерівність виступає яскравіше; наймит не завсіди мовчить, коли хазяїн його криєдить.

Найповніший варіант цієї пісні маємо в Грінченка¹⁾.

Тече вода з-під Дунаю,
Ще й з-під синього моря.
Хто не служив у багатиря,
То той не знає горя.
А я служив у багатиря,
То я й горинько знаю:
Пізно ляжу, рано встану
Та роблю, не гуляю.
Послав мене пан хазяїн
Та в поле орати.
А хазяйка сном наймичку —
— Та волів поганяти.
Оре наймит та оре бізний.
Та на шлях поглядає:
„Чужі жінки та обід несуть.
А хазяїн немає.
Доорався тай наймитюга
Та до темного луга,
Випрягав та наймитюга
Та сірі воли з плуга.
Тай пускає та сірі воли
Та в зелену діброву.
А сам іде та той наймитюга
Та обідать додому.
Іде наймит, та іде бідний.

Тай у дудочку грає,
А хазяїн та приєражий син
Та обідать сідає,
Відчинивши та кватирочку
Та в вікно поглядає:
„Приймай, жінко, та приймай, мила,
Та вареники з столу.
Не дай, жінко, тому наймитюга
Тай хліба мнякого.
А дай, жінко, тому наймитюга
Та суваря сухого.
Не дай, жінко, тому наймитюга
Та тарячої страви,
А дай, жінко, тому наймитюга
Та помії із під лави!“
Прийшов наймит, та прийшов бідний
Тай став у порога:
— „Позволь, позволь, пане хазяїне,
Хоть на лавочці сісти,
Та дай мені, пане хазяїне,
Хоть борщу поїсти“. —
А хазяйка з чотирьох мисок
Та в л'ягу зливала,
Та все тому наймитюга
Обід вготувала...

(Податківська губ.).

Пісню можна поділити на такі складові частини: 1. Зачин, як у поданому паріянтові, за давньою традицією ускладнений паралелізмом²⁾. 2. Наймит оповідає про свою важку працю взагалі й зокрема про оранку, що на ню посилає хазяїн. 3. Опис оранки. 4. Повернення наймита додому.

¹⁾ Грінченко, Етногр. мат., т. III, стор. 556, № 1381.

²⁾ Подібний паралелізм маємо в козацькій пісні:

Тече вода з-під каменя,
З-під зеленого гаю,

Ходить козак по куреню,
Запасу шукає.

М. Ансенко, Збірник українських пісень. 3 вип., стор. 9, Київ 1899.

5. Хазяїн наказує забрати з столу крашу їжу. 6. Прохання наймитове попоїсти. 7. Хазяйка зливає „наймитюзі“ з кількох мисок.

Ці складові частини в інших варіантах мають отакий вигляд:

1. Бессараба¹⁾.

Хто не служив у багатиря,
Той горя не знає;
А я служив у багатиря
Та все горе знаю.

Гнідич²⁾.

Хто не був, брацю, у багатиря,
Той горя не знає;
А ми були, брацю, у багатиря,
То ми все горе знаєм.

Щепотьєв³⁾.

Хто не служив у хазяїна,
Той горя не знає;
А я служив у хазяїна,
Та я все горенько знаю.

2. Бессараба.

Пізно ляжу, рано встану,
Треба воли напувати;
Веру собі ще й наймичку,
Іду в степ орати.

Гнідич.

Пізно ляжу, рано встану,
Роблю, не гуляю,
Запрягаю та сірі воли
Та йду в степ орати.
Підмовляю молоду дівчину
Волів поганяти.

Щепотьєв.

Посилає та мене й хазяїн
Тай в поле й орати,
А хазяйка свою робітницю
Тай волів поганяти.

3. Бессараба.

Орав, орав, бідний наймит
Тай на шлях поглядає,
Чужі жінки обід несуть,
А моєї хазяйки немає.
Орав, орав бідний наймит,

Зорав круту гору,
Доорався бідний наймит
До сухого долу.

Гнідич.

Згадку за хазяйку, що не несе
обідати, встановлено мнече, тоді
вже, як наймит повертається до-
дому.

Чужі жінки та обідать несуть,
А хазяйки немає.

Щепотьєв.

Оре, оре, бідний наймитюга
Тай на шлях поглядає,
Чужі жінки тай обідать несуть,
А хазяйки немає.
Доорався бідний наймитюга
До вечірнього пруга.

4. Бессараба.

Вкляче сірі воли
Та пускає в діброжу,
Куда ярма і знози
Тай сам іде додому.
Ішов, ішов, бідний наймит
Тай сіє спочивати,
Витягає кленому сопілку
Тай наче награвати.
Сопілочка із барвіночка
А горохово деще,
Як заграє, трава в'яне
Та болить у його серце.
(На цьому пісню закінчується).

Гнідич.

Вкляче та сірі воли
Та пускає в діброжу,
А сам бере свою сірочину
На всю ніч додому.

Щепотьєв.

Доорався бідний наймитюга
До вечірнього пруга.

¹⁾ Матеріали для етнографії Херсонск. губ. Собралъ Бессараба. Петроградъ 1916, стор. 312.

²⁾ Г н і д и ч ь, Мат. по нар. слов. Том II, вып. I, стор. 25. 526.

³⁾ Рукописний збірник В. О. Щепотьєва. Записано на Аусі... ні 1923 р.

Випригає він сірій волі
Тай з залізного плуга.
Наганяє він сірій волі
Тай в зелену діброву,
А сам бере свою сірчану
Тай іде додому.

5. Гнідич.

А хазяїн сидить в кінці столу,
В вікно поглядає:
— „Приймай, жінко, вареники з столу,
Бо йде наймитище,
Постав йому вчорашнього борщу.
Нехай він похлище, —
Постав йому порожню макітру,
Нехай він похлище.

Щепотьєв.

А хазяїн стоїть на порозі
На хазяйку гукає:

— „Ховай, жінко, пшеничні пампушки
Та під білі подушки,
Приймай, жінко, вареники з столу,
Наймитуга йде додому“.

6. Бессараба.

Ішов, ішов бідний наймит
Та й сів спочивати,
Витягав класову сопілку
Та й начав награвати.
Сопілочка із барвіночка
А горохове дещо,
Як заграє, трава в'яне
Та болить у його серце.

Гнідич, Щепотьєв.

Нема.

7. Бессараба, Гнідич, Щепотьєв.

Нема.

Опис праці по всіх варіантах провадиться від першої особи, тимчасом як опис оранки від третьої; це ніби об'єктивна передача картини з підкресленням, як довго (до вечірнього пруга), або як багато (до темного луку, тоб-то через усе поле) зорав наймит. Опис оранки трапляється і в інших родинно-побутових піснях (див. далі). Границя на сопілку, а так само її опис, — деталь, не властивий даній пісні, подібні описи сопілки трапляються і по інших лірично-побутових піснях. У картині, що її наймит застає вдома, контраст підсилюється емоційним епітетом „бідний“ що-до наймита і „превращий“ що-до хазяїна. Пісня разом з її варіантами дає надзвичайно пластичні побутові малюнки, збудовані на контрасті, що в основі має класове протиставлення. В обох розглянутих піснях, не вважаючи на деякі розбіжності варіантів, виразно помічаємо спільність унутрішньої структури, певної художньо задуманої єдності. Обидві пісні правдиво відбивають наймитське життя на сумному тлі побутової дійсності¹⁾.

¹⁾ Пісня з Бессарабського збірника (стор. 313) являє собою контамінацію двох розглянутих попередніх пісень:

Рано повутру світова зірниця сходить,
А хазяйка по двору бурмотюче ходи:
„Ой уставай, наймиту, тоді тобі спати!
Пора худобоньку в поле пасти гнати“.
Ой устала наймит волів в поле гнати.
Зачала хазяйка наймитові хліба давати.
Ой не дала та наймитові та хліба м'якого,
Та дала вона йому хліба із-за столу цвілого.
А наймитко напас волів тай гонє додому,
Доганяє він до двору та на волів свище,
А хазяйка щирбу *) силє, а собака хлище.

*) Щирба — пш. сербач, хлібач, опаленка.

До другої розглянутої пісні близько підходить група родинно-побутових пісень про приймака. Цілком можливо припустити, що ці родинно-побутові пісні й є те першоджерело, з якого виникла наведена наймитська пісня, бо тут є багато спільного, хоча-б уже в самому становищі наймита й приймака в заможній родині. В добу натурального господарства наймитів часто прирівнювали до молодших членів родини. Інколи вони родичалися з господарем, одружившись з його дочкою. Це одруження не знищувало класової прірви й такого зятя-приймака вважали однаково, як і наймита.

Найповніший варіант пісні про приймака маємо в Гринченка¹⁾:

Зацвіла калина
Близько перелазу,
Горі жити приймачові
З першого разу.
Зблизилась багатирі,
Йдуть до коршми пити,
Сідають в кінець столу,
Приймака судити:
„Ой то приймак, то то дурак,
Не хоче робити;
Бере люльку у кишеню,
Йде до коршми пити“.
Ой поївав приймаченько
У полі орати,
Та й забувся приймаченько
Хліба-соли брати.
Оре приймак у полі,
На шлях поглядає, —
Усі жінки обід несуть,
А мові немає.
Приносять моя мила
Третього дня рано
Та свариться на приймака,
Що наорав мало.

„Який тобі дідько стався:
Пауши новий, бички молоді,
Чи сам лінувався?“
Орав приймак, орав,
Приорався до долу,
Пустяк жолі на дібриві,
А сам пішов додому.
Іде приймак кулицю,
На душочку грає,
Йому теща за всіх мисок
Вечеру зливає.
— „На ж тобі мій зятеньку,
Вечеру з обідом,
Не доїси сам обідом,
То додай хлібом.
Не берись, приймаченьку,
За хлібець м'якенький,
Тільки берись, приймаченьку,
За сухар цвіленький!“
А він, тея вислухавши,
Почав тещу бити,
Вона йому затопила,
Стала вечеру вертити.

Мотив орання в полі та чекання жінки є неодмінна композиційна частина побутової пісні: „Ой задумав селянин міщаночку брати“, де чоловік, орючи в полі, лишається без обіду, бо жінка-нерівня не зварила²⁾. Ці пісні дуже близькі до пісні баладного характеру про Семена й Катерину, що її варіювати див.: М. Максимовичь „Малоросійськія пѣсни“

Доганяє він до двору, на волю гукає,
А хазяйка миски мие та в одну зливає,
Увійшов наймит у хату та шапку скидає,
А хазяйка його на лаву вечерять сажав:
„Не доїв ти галушками, то додай хлібом;
Оце ж тобі наймиточку вечеря з обідом!“

¹⁾ Гринченко, Етнографічні матеріали, т. III, стор. 383, № 689.

²⁾ Чубинський, т. V, ст. 685 № 293, *ibid.*, ст. 1075, № 210; Гнѣдичъ, Мат. по нар. слов., т. II, вип. I, стор. 164, № 806; *ibid.*, № 807.

1827, стор. 135, № 135. Комарь М. 200 крашних українських пісень. Одесса. Изд. Южно-русского об-ва Печатного дѣла, 1897, стор. 116—117. Д-р. Ів. Колесса, Етнографічний збірник т. XI. Галицько-руські народні пісні. Львів, 1901, стор. 236. Жінка-п'яниця коверзає чоловіком: „Ой поїхаю Качурина у поле орати“. Н. Закревскій. Старосвітській бандуриста, Книга I, 1860, стор. 75—76, № 107. Wacław z Oleska. Piesni Polskie i Ruskie ludu Galicyjskiego, we Lwowie 1833, стор. 447, № 334. М. Лисенко. Збірник українських пісень, вип. III, стор. 23, К. 1899.

Цілком можливо припустити, що на утворення другої наймитської пісні вплинули згадані родинно-побутові пісні, до яких близько змістом стоять пісні про приймака, бо становище приймака в заможній селянській родині, а надто приймака з наймитів, мало багато спільного з наймитовим становищем. Взагалі-ж у піснях про селянина й міщаночку, Семена й Катерину, про приймака й наймитських, головна нівь — це класова прірва, — звичайно в наймитських її знати найвиразніше.

Ясно, що пісня про багатиря й наймита в тій остаточній формі, що її в чотирьох варіантах ми оце навели, склалася згодом і дає цілком реалістичний, побутовий малюнок.

Вона чималою мірою втрачає художні засоби давньої пісні; так паралелізм, властивий пісням ранішого походження, трапляється тільки в одному варіантові пісні (у Грінченка: „Тече вода з-під Дунаю, ще й з-під синього моря“); пісня про приймака теж починається паралелізмом.

Далі подано наймитську пісню, що являє собою контамінацію пісні про приймака й наймитських пісень; її підсилено діялогом та репліками наймита, що його тут змальовано не мовчазним і безпорадним, як завжди, а навпаки, як палкого протестанта:

Зібралися господарі¹⁾
Та у корчму пити.
Найшли собі таку раду —
Наймитів судити.
„Ой мій наймит ледащий,
Не хоче робити;
Узяв комух на опашки,
Пішов в корчму пити“.
Іде наймит, іде наймит,
Із корчми, з гуляння,
Господина з господарем
Із поля, з орання,
Іде наймит, іде наймит,
У дудочку грає,
Господина із трьох мисок
В четверту зливає.

„Ото тобі, наймитоньку,
Вечеря з обідом;
Не доїси тим борщиком,
То доїдай хлібом“.
Ой оступивсь наймитонько
Та й став у порозі:
„Поб'ють тебе, господине,
Наймитській сльози!“
— Ой не руш же, наймитоньку,
Та хліба цілого,
Ой там лежить на полиці
Кавалок цвілого“.
„Ой, щоб тобі, господине,
Хоріти, боліти;
Виробив я свою силу
Та на твої діти!“

Наведена пісня має спільні місця з піснею про приймака: багатирі-господарі судять наймита, зливання вечері з трьох мисок у четверту; репліка наймита: „Поб'ють тебе, господине, наймитській сльози“, така

¹⁾ Грінченко. Етнограф. мат., т. III, стор. 555, № 1380.

влучна в даній пісні, властива не тільки їй, вона взята з згаданих побутово-родинних пісень. У Закревського Старосв. банд. кн. I, № 107, стор. 75—76, маємо пісню про Семена¹⁾. Близький до цього варіант маємо у Мордовцева „Малорусскій литературный сборник“, Саратовь 1859, стор. 221, № 27.

Скарги на погані харчі, що без їх не перебувається жаден варіант наймитської пісні, є найважливіше місце пісні; в йому, як видно з варіантів, іноді рясно розроблено деталі, що й підкреслює його композиційну вагу.

Тимчасом як на „толоках“ хазяїн силкується як-найкраще приймати сусідів, що допомагають йому працювати, про своїх наймитів він аж ніяк не дбає. Є цікаве повір'я, що його ніби-то практикують хазяїни, заощаджуючи харч. „Щоб робочі мало їли й наїлись би, так кой-хто за-для цього встромля в земаю ніж і стелеть зверху на йому ряденце й станове тоді страву й хліб-сіль. Скільки не є, усі наїдяться і ще й зостанеться після їх стіко об'їда, що хвате й на другий день. — Хто цю хазяйську примху розшолопа, возьме й вийме ніж з-під ряденця, щоб ніхто не лздрів і держе у себе, так тоді хазяїна того так хвате сояшниця, що він знатиме свого батька“²⁾.

Без краю довгий робочий день наймита в полі за оранкою або коло худоби збільшується додатково працею вдома на послугах коло хатнього господарства:

Та погнав наймит воли на ніч, Пригонить уранці, А хазяичка за соннру: „Іди дров рубати“. Та парубає же наймит дров. Зносите у хату, Хазяичка з усіх мисок йому поналивала: „Оце ж тобі, бісця сину, Речера з обідом“³⁾...

Зовсім особно серед наймитських пісень змістом, тоном і формою стоїть жартівлива пісня з Гнідичевого збірника⁴⁾:

Прослужив я в пана первий год,	По двореку хожу,
Дав мені пани курцю за год,	Цепенята воде,
Моя курка жовтубурка	Хожу надімаїть.

¹⁾ Пісню про Семена й Катерину, зміщено в багатьох збірниках; по одних варіантах маємо втечу Катерини з москалями, по других — Катерина сама спокушає „батьацького“ сина втекти з нею в „Україну“. Чуб. V, стор. 656, 658, 659, Головацьк., I, ст. 79—80. М. Костомаров, у статті „Семейный бытъ въ произведеніяхъ южно-русского народного пѣсеннаго творчества“, зазначає: „Иногда невірная жена кидаєть мужа, семью и убѣгаетъ съ любовникомъ. Такова исторія Семена и жены его Катерины, о которыхъ поется всюду въ малорусскихъ народѣ“ — Костомаровъ, Собр. сочин. кн. VIII, т. 21-й, стор. 1032.

²⁾ В. В. Ивановъ, Жизнь и творчество крестьянъ Харьк. губ., стор. 463.

³⁾ Чубинскій, т. V, стор. 1026, № 142. Наведена пісня являє собою контамінацію мотивів, узятих з наймитських, рекрутських та жіночих лірично-побутових пісень. Загальне місце „вечері з обідом“ вставлено тут не досить влучно, бо наймит приходить додому уранці. „Прийшли бідну бурлачину у нечуті брати“ — місце спільне з бурлацькими піснями. Ця частина, як і далша, композиційно не зв'язана з попередніми. „Та не хиланя нілахо“ і д. мотив, поширений у жіночих лірично-побутових піснях, додано сюди з зв'язку з загальним сумним настроєм, так само, як і „Та не хиланя ввір“.

⁴⁾ Гнідичъ, Мат. по вар. слов., т. II, вып. I, стор. 196, № 867.

Пана звеселить,	Мій селіг, селіг хвостом меле,
Курця моя.	Моя курка жовтобурка
Прослужив я в пана другий год,	По двореку ходє і т. д.
Дав мені пан селєзня 24 год.	

Далі пісня розвивається так само: служив 3-й, 4-й, 5-й рік, здобув „гусака“, „барана“, „свинушку“. Ця пісня має паралелю в збірнику П. В. Шейна, Великоруссь, т. I, стор. 281—283. Українська й російська редакції цієї пісні, як довів акад. В. Перетц¹⁾, повстали очевидно з польської.

Близька що-до форми, але зовсім окремо що-до змісту, стоїть пісня про те, як наймит вислужив хазяйську дочку. Ця пісня проти попередніх відзначається як темою, так і своєрідністю композиції. З розгляненою передше піснею має спільний мотив вислуги за певний період, а так само те, що окремі куплети цієї пісні тісно зв'язані з попередніми. Часто вони відрізняються один від одного тільки заміною кількох слів; від цього залежить послідовне розгортання пісні, що, як і певна категорія казок (Kettenmärchen), побудована за схемою ланцюга. Пісня відома мені в чотирьох варіантах; подаю найповніший²⁾:

Ой служив же йа у удови, тай служив йа у небоги
 Тай двадыть лїт і чотирі (bis),
 Ой біз грошнїй, біз присїїку, лиш за хоршуйу дїїку,
 Лиш за хоршуйу дїїку (bis).
 Ой йак прийшло дїїку брати, тей не хоче удова дати,
 Тей не хоче удова дати, йак сї будем правувати.
 Ой вївела удова, ой вївела небога,
 Штири конї воронїїї, на нїх сїодла золотїїї.
 Йа за того нїїї не дбаю тей шипочку не знимаю,
 Тей шипочку не знимаю, тей сї удовї не кланяю,
 Розсудїт же нас, лїуде, розсудїт нас панове,
 Бо сї стало хотї за моїе (bis).
 Ой служив же йа і т. д.
 Ой вївела удова, ой вївела небога,
 Штири воли половїїї, на нїх йарма золотїїї і т. д.
 Ой служив же йа і т. д.
 Ой вїнесла-ж удова, ой вїнесла небога
 Самї грошї червоноїїї, (bis)
 А йа сїбїла нїїї не майу, тей шипочку не знимаю і т. д.
 Ой служив же йа — і т. д.
 Ой вївела-ж удова, ой вївела небога
 Свою дочку, йак панночку та у рутяїїм вїночку
 Йа на того бара пристаю, тай шипочку знимаю,
 Тей шипочку знимаю, тей сї удовї поклоняю,
 Уїж сї стало то за моїе (bis).

¹⁾ В. Н. Перетцъ, Историко-литературныя изслѣдованїя и матеріалы, т. I, стор. 191. „Въ рукописи Импер. Публ. Библіотеки, Q XIV, № 11, читаются двѣ пѣсни польскаго происхожденїя № 133 „Служилъ я пану первое лѣто“ (польск. Służylem panu pierwsze lato, римомъ въ русск. за то, польск. за то)“.

²⁾ Етнографічний Збірник, т. XI, Галицько-руські народні пісні з мелодіями зібрані у селі Ходовичак д-р Іван Колєсса. У Львові 1901, стор. 244—245.

Наведений зразок являє собою оповідання-монолог, що іноді набирає надзвичайної стислості вислову: („тей не хоче удова дати, йаж сьї будем правувати“). Наймит тут працює певний термін і за певною угодою. В інших варіантах цієї пісні за певну угоду не згадується, — очевидно, вона була в досить невиразній формі: „роби й здобудеш зароблене“. Щоб не бути покритим, наймит удається до громадського суду. Термін служби, очевидно, гіперболізований; на йому спеціально робиться притиск, щоб громада, вважаючи на його, допомогла наймитові здобути справедливую заплату.

Мотив вислужування хазяйської дочки не має міцного ґрунту в українській побутовій дійсності, подібні випадки¹⁾ могли бути тільки спорадичні (про це див. далі), тимчасом як у наших східних сусід такого роду вислужування була річ звичайна. Отож дуже може бути, що цей мотив прийшов до нас не звідки, як з фольклору східних народів.

Монологічний варіант цієї пісні маємо у Чубинського²⁾:

Ой служив я у вдову,	Ой вигнала небога
Ой служив я у небога	Сімсот волів полових, —
Та сором літ і чотирі:	А в них роги золоті;
„Оплатися, вдово,	„Подивіться, миряне,
Оплатися ти, небого,	Розсудіте, панове,
За сором літ, за чотирі“.	Чи це за мов стане
Ой вигнала вдова,	За сором літ, за чотирі?“
Ой вигнала небога,	Ой вивела вдова,
Стадо коней вороних,	Вивела небога
На них узди золоті,	Дочку паняночку
„Подивіться, миряне,	Ах білу ручку.
Подивіться ви, панове,	„Подивіться, миряне,
Чи за мов стане,	Розсудіте, панове,
За сором літ, за чотирі?“	Аж тепер за мов стане
Ой вигнала вдова,	За сором літ, за чотирі?“

У третьому варіанті хтось, очевидно, громада, запитує наймита:

„Нетяго, нетяго, нетяженево моя,
Де заслужина твою?
— Служив я у вдову, служив у небога
Аж двадцять чотирі годи.
Прийшлося до того, заплати ж мені вдово,
Заплати мені небого, —
Бо я в тебе служив довго.
Вигнала вдова, вигнала небого
Двадцять овець ще й чотирі...
„Судіте, громадо й ви, добрі люди,
Чи сходно наймиту бузе?“ і т. д.“³⁾

¹⁾ Чубинський, т. V, № 1022, стор. 136.

²⁾ Григаченко, Етнограф. мат., т. III, стор. 206, № 426 з Лукшівичевих паперин. В Гоголевому збірнику пісень (Пісень зібраних Н. В. Гоголем, Издами Г. П. Георгієвськимъ Пам'яті В. А. Жуковського и Н. В. Гоголя. Выпускъ 2-й, СПб. 1903. Изд. Академія Наукъ, стор. 393—395, № 190) маємо близький до поданого варіант з деякими відмінностями: так, термін служби „7 років ще й чотирі“, дочку виводить удова за п'ятим

Проти попередніх цей варіант відзначається драматичністю. Як дійові особи тут виступають наймит і вдова. Наймит удається до громади, запитує про його заслужчину. Композиційна функція діалогу, що складається з відповідей та запитань у готових формулах, тут не аби-яка: він акцентує даліше наростання й розгортання дії в пісні, що поступово наближається до бажаної розв'язки, — вдова виводить дочку аж за шостим разом, тимчасом як у попередніх варіантах за третім та четвертим. У Колесняних і Чубинського варіантах і вдова, і громада мовчать, за них оповідає сам наймит.

Рівняючи до попередніх, наведена пісня відзначається архаїчністю. Вже сама тема вислужування хазяйської дочки, споріднення господаря з наймитом чи то приймання його до господарєвої родини, що наближає цю пісню до родинно-побутових пісень про приймака, як і архаїчність вислову: двадцять літ і чотири, риси пісенної ідеалізації свідчать за розмірну стародавність цієї пісні.

У період натурального господарства заможне селянство приймало до себе селянську бідноту; це були сільсько-господарські наймити на правах нижчих членів родини. Часто вони зливалися з двором, що їх наймав, іноді родичалися¹⁾. Названа пісня малює отаку-о працю у вдови: наймит, що пристав до вдовинного господарства, працював, очевидно, як молодший член родини, що йому за це обіцяно щось дати в майбутньому. Тема цієї пісні почасти нагадує примітивні шлюбні звичаї, коли той, хто не міг за дружину заплатити, мусів був її заробляти. Подібний шлюбний звичай трапляється в деяких народів Сибіру. У кожному разі в пісні можемо вбачати відгук старовинного родинного звичаю. Не можна не порівняти до цього відому історію Якова з книги Буття, що, заробляючи собі дружину, працював сім років у свого майбутнього тестя.

Отже наймитські пісні творять собою групу побутових пісень, зв'язаних тематичною єдністю, але композиційно різноманітних, утворено-бо їх за різних діб, знов-же й в основу кожної розглянутої пісні лягли різні поетичні зразки.

разом, спочатку вийшов сім пар волів ще й чотири, тоді сім пар корів, пару коней, далі виходить сама і вже аж тоді виводить дочку. Форма діалогічна, композиційно дуже близька до Грінченкового варіанту з тією тільки відмінною, що перші сім рядків „Ой не-тяго, не-тяго, не-сяженнє моє“ повторюються цілком усі п'ять разів перед кожним куплетом, де визначається, що саме вивела вдова.

¹⁾ Літературну ілюстрацію такого шлюбу маємо в пісні Карпенка-Карого „Чумаки“. Драми й комедії Івана Тобілевича (Карпенка-Карого). т. IV, Одеса 1903, стор. 69. В дії II, яві 7-ій Остап, наймит у багатого чумака, каже: „Мені не треба добра ніякого від вас, я хочу взяти Яринку без жадної додачі, за неї я сам служу готов сім літ без плати, помешіятися, як пес“... Слід узяти на увагу, що у Карпенка-Карого „Цілу низку пісес написано з оповідання батька або родинних переказів: „Батькові казки“, „Підпанки“, „Чумаки“, „Мартин Боруля“, і характерно, що це підкреслює й сам автор..., використовуючи навіть родинні прізвища, як от Русаловського в „Чумаках“. Акад. С. Єфремов, Карпенко-Карий (Ів. К. Тобілевич) Критично-біографічний нарис, Київ 1924, стор. 58.

Наймитьські пісні, здебільшого, не цілком нові, принаймні що-до поетичних засобів; часто й темами вони тільки пристосовані до нових соціально-економічних умов і тому корінням своїм глибоко вросли в старовинний побут, узявши звідтіля усе, що відповідає настроям та обставинам сучасності. Тим-то, важенько встановити основні давніші варіанти, бо навіть найдосконаліші, здавалося-б, з художнього погляду, являють собою не що инше, як поєднання окремих мотивів побутових пісень і характер цього поєднання, очевидячки, великою мірою залежить від індивідуальних рис виконавців та обставин виконання.

Що-до хронології записів, то наймитьські пісні трапляються по раніших і пізніших збірниках з невеликою перевагою в збірниках пізніших. Цілком зрозуміло, що раніших збирачів найбільше цікавили старовинні пісні: на „бурлацькі“ вони менше вважали, як на сучасну поетичну продукцію, позначену рисами занепаду. Коли-ж вона, продукція отая, поширилася, а разом із тим зросло спролетаризоване селянство, тоді побільшало і наймитьських пісень по пізніших збірниках, як от у Чубинського, Грінченка й ин.¹⁾

¹⁾ Вважаємо за приємку повинність висловити щирі подяку проф. Д. К. Зеленинові та П. І. Тиховському за ласкаві поради та бібліографічні вказівки.

ЛЮБОВ ДОРОШКЕВИЧ.

„НАРОДНЯ МАТЕМАТИКА“¹⁾

(Спроба збирати пам'ятки з народньої математики).

Народня математика заслуговує на велику увагу і являє собою дуже цінний матеріал для вивчення розумового розвитку нашого народу. У народі є багато таких матеріалів, з яких укладається точна наука, є матеріали, до яких тільки з часом теоретично приходять наші наукові дослідники. Народові в його щоденному житті на кожному кроці доводиться практичним шляхом розв'язувати задачі, що їх вирішують люди освічені за допомогою строгих наукових метод. Правда, що простіше питання, то більше в народі даних, щоб його безсумнівно розв'язати. Та все-ж народня мудрість чисто практичним шляхом розв'язала багато складних математичних тем.

Математика не зразу вклалась у витриману наукову дедуктивну систему; вона прелімінарно пережила період досвідного, практичного розв'язування усіх тих питань, що висувало життя. І тільки тоді, як людство придбало багато практичних знань і коли людський розум достатньою мірою розвинувся, людськість перейшла до дедуктивного засвоєння математичних істин. Отже народня математика дає виключний і самоцінний матеріал для історії математики за індуктивного періоду її розвитку.

Окрім того, народня математика подає нам цікавий матеріал і з погляду педагогічного. Щоб намалювати собі шлях математичного розвитку людини, від часів дитячого примітивного мислення починаючи й геть аж до дозрілого віку, нам — а деякими, правда, корективами, доводиться простежити, як розвивалися математичні уявлення в народі з передісторичних часів і до сьогодні.

Усе значіння й роль народньої математики стане ясна, коли ретельніш збиратиметься й вивчатиметься народні математичні пам'ятки.

Ще р. 1856-го у статті „Годъ русскаго земледѣльца“, надрукованій в „Русской Бесѣдѣ“ за цей рік, кн. II, стор. 1—28, В. Селіванов розповідає, як ділять землю в „имѣніяхъ государственныхъ крестьянъ и въ имѣніяхъ господскихъ оброчныхъ“, подаючи деякі цікаві відомості з народнього землемірства. До думки вивчати народнє землемірство дуже прихильно поставилася редакція „Русской Бесѣды“ у примітці від редакції на стор. 1 і 2. В. Селіванов у листі до редакції гадає, що надру-

¹⁾ Доповідь читана в Математичній Комісії Наук. Пед. Т-ва у Києві 5.X 1928 р.

кування цієї статті „побудить другихъ къ описанію народнаго быта въ разныхъ краяхъ нашего отечества“. І справді р. 1878 П. Єфименко уклав „Програму для збиранія свѣдѣній объ общинномъ землевладѣніи“ („Слово“ 1878 г. юнь, стр. 1—40). Тут уже значно збільшено відомості що-до різних мір землі, окрім територіально російських тут є згадки про українські міри землі, як от „день“, „упруг“, то-що.

Про збирання мір і способів народнього землемірства і взагалі пам'яток народньої математики 1883 року на VII з'їзді природників та лікарів в Одесі, історик математики В. В. Бобинін підніс пропозицію, щоб з'їзд звернувся до Російського „Общества естествоиспытателей“ і до „Географического Общества“ з проханням запровадити до програм їхніх праць збирання пам'яток з народньої математики. При тому він запропонував сім пунктів для збирання математичних народніх вісмістей¹⁾. Цю пропозицію ухвалено, але до інструктивних програм цих питань не внесено через те, що до програм і цих двох „Обществ“ побічно виходили деякі з цих пунктів. Р. 1884 Бобинін подав окрему статтю, де збирає й висвітлює математику далекого минулого²⁾.

Року 1893 проф. К. Щербина спочатку в „Полт. Губ. Вѣд.“ 1893 р., а потім окремою брошурою за своїми ініціалами видав у Полтавському Губерніальному Статистичному Комітеті „Опытъ программы для збиранія народныхъ математическихъ свѣдѣній“. Полтава. 1893. Тип. Губ. Правленія.

Ця книжка, деталізуючи пункти, виставлені від В. Бобиніна, ставить руба питання про необхідність негайно фіксувати від народу його математичні знання й практичні звички. Проф. Щербина доводить, що загально-етнографічний матеріал, що ще не зібрано й що належить зібрати, більш-менш твердий, сталий, що він ще може почекати свого дослідника. Тимчасом чисто практичне знайомство народа з багатьма математичними істинями, народні способи лічби й міри — дуже швидко губляться в народі, їх випирають сучасні шкільні знання. Справді, тепер уже в селі треба вишукувати кількох дуже старих людей — бабів чи дідів, що ще пам'ятають старі способи лічби і вимірювання. Та й то дуже часто кажуть: „Давно так не робили ми, то й забули вже“.

Таким чином нам необхідно зібрати якомога більше того матеріалу з народньої математики, що не встиг ще назавсідні стертися в людській пам'яті під могутнім впливом нових форм сьогочасної культури. Математичні пам'ятки в народі треба збирати окремо від інших етнографічних матеріалів; математика має силу таких питань, що для етнографа великого значіння не мають, а для математики являють дуже цінні й серйозні дані і тому необхідно питання, зв'язані з збиранням відомостей з народньої математики, відокремити в окрему самостійну програму

¹⁾ „Протоколы VII съѣзда русскихъ естествоиспытат. и врачей въ Одессѣ“. Одесса 1883, стор. 27. Так само стор. 3 протоколу засідання Математичної Секції від 26 серпня.

²⁾ Бобининъ В. Состояніе математическихъ знаній въ Россіи до XVI вѣка. Журн. Мин. Нар. Просв. 1884 р., № 1 стор. 183—202.

На невеликому досвіді, збираючи матеріяли до народньої математики в с. Келиберді, Шевченківської округи на Полтавщині (Лівобережжя), я пересвідчилася, що коли для збирання етнографічного матеріялу потрібна серйозна підготовка, не кажучи вже про певну навичку й досвід у цій справі, то тим більш вона потрібна для збирання відомостей з математики, того фаху, що своїми методами й основами такий відмінний від інших галузів наук, що виходять в обсяг етнографічних дослідів.

До нас доходять тільки невеличкі крихти з тієї математичної скарбниці, що заховав у собі народ. Стане дивним, що народ уживає навіть π , правда в його спрощеному значінні — 3 — а неписьменні столярі будують геометричні задачі такі, що не завжди збудує наш учень, що вже проаналізував і засвоїв основи математики.

Без екера, астролябії та інших кутових приладів старий дід буде хату, як прямокутник, рівняючи його діагоналі. Він практично цілком обізнаний з деякими основами опору матеріялів. Він крокви на хаті ставить так: міряє ширину хати, одкидає її третину і це бере за довжину крокви. Коли я запиталася, чому це так, дід Верба відповів: так усі роблять, щоб дах не завалився.

З дальшої моєї інформації буде видно ще багато тих відомостей з старовинної математики, що збереглися на селі.

Обізнавшись з програмою проф. Щербини, що складається з 71 пунктів, я на досвіді переконалася, що ця програма для безпосереднього збирання математичної народньої мудрости занадто складна і, зважаючи неприступним матеріялом середнього кореспондента-етнографа, позбавляє можливості провадити цю роботу. Я уклала дві окремі дуже спрощені програми — одну анкету для безпосереднього опиту тих, хто подаватиме відомості, — другу для інструктажу і висновків дослідувача. Але для очної роботи над збиранням відомостей з народньої математики довелося виділити 6 питань поки-що тільки з народнього землемірства.

Розглядаючи й перебираючи по пунктах думки, що їх висловив проф. Щербина, доводиться з деякими провідними його твердженнями не погодитись і ось з яких міркувань. На стор. 2 „Програми для збирання народньої математики“ читаємо: „Найбільшою простотою і єдністю видаються такі поняття, як число й форма тіл: з ними найчастіше доводиться мати діло і через те навіть у малокультурного народу є достатня кількість даних для виводу більш чи менш правильних висновків, що відносяться до фактів і явищ цього роду“.

З числом справді народ знайомий і операції над ним провадить, але по своєму, дуже спрIMITизовано. Число в усній формі знають, а цифри — ні. І тимчасом, як ціле число має своєрідні символи, цілком одмінні од загальноживаних цифр, що-до дробів, то вони вживаються тільки в усній формі і то дробі такі, як $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ і вимовляються чвертка, півчвертки або осьмушка.

Що-до записування цілих чисел, то вони мають своє написання. Важко ще поки робити висновок, чи скрізь ці цифри однакові, але

в декількох селах на колишн. Полтавщині їх уживають у такому порядку: одиниці позначають паличками — один — одна паличка — | —, два — || — дві палички і т. д. Десятки позначають X — хрещиками, скільки десятків, стільки хрещиків. Сотні записують хрещиками в кружочках (○), тисячі — □ — хрещиками в квадратиках. Отож коли треба 12 карбованців 57 коп. записати, користуючись цими символами, то пишуть $\overline{\square} \times (\circ) \times \times \times \times \times |||||$.

Дії над числами робити вміють. Цікаво, що назви самої дії в народі не існує, ця назва не має для селян практичного значіння: уживають самі дієслова — додати, докласти, відхинути, відлічити. Слова „рахувати“ в цій місцевості теж не вживають, а замінюють його словом „лічити“. Дії множення — самого логічного процесу множення — не знають, і коли в щоденному житті треба зробити помноження, напр. при щоденних купівлях продуктів чи при вимірах землі, то вживають повторне послідовне додавання. Напр. $32 \times 8 = ?$ $32 + 32 = 64$; $64 + 64 = 128$; $128 + 128 = 100 + 100 + 20 + 20 + 8 + 8 = 256$.

Щодо дії ділення, то вона провадиться так: напр. за 5 аршин полотна заплачено 1 карб. 85 коп. Скільки треба грошей, щоб докупити ще 2 аршини полотна? Завдачу цю розв'язувало 8 старих селян і міркували вони так: як-би 5 арш. коштувало 2 карб., то аршин коштував-би 40 коп., але заплатили тільки 1 карб. 85 коп., отже на 15 коп. менше, а на один аршин виходить на 3 коп. менше, то 40 без 3 буде 37 коп. А за два аршини 30 та 30 буде 60, 7 та 7 буде 14, разом 60 та 14 буде 74 коп. Звичайно ці обчислення провадяться з великими павзами.

Ділення провадять, підбираючи частку послідовним повторним відніманням, округлюючи числа тими спрощеними способами, що тепер їх уже рідко вживають у практиці. Записують зарубками не саму дію, а результат усних обчислень. Що-ж до обчислення площ і об'ємів, де треба вживати множення, то визначають окремі виміри, а потім за загально прийнятими: трафаретами-схемами обчислюють площу чи об'єм.

Цікаво, що математичні операції, котрі стосуються до тієї частини господарства, якою звичайно відають в господарстві чоловіки, чоловіки провадять швидше ніж жінки. А коли-ж чоловіка запитати про лічбу й виміри таких продуктів господарства, як крашанки, прядиво, полотно, сукно, картоплю, про те, що відають жінки, то чоловіки навіть трохи зневажливо відповідають: „Це бабське діло, нас це не стосується“.

Що-ж до знайомства народа з геометричними формами тіл, то доводиться визнати, що знайомство це недостатнє: знають здебільшого як прямокутник, знають (○), називаючи його кружалкою, кружалком, кружком і иноді кругом, знають —, називаючи його по формі столярного струмента — на в голник. Про хути гострий, простий і тупий знають, що гострий менший як простий, тупий більший як простий.

Отже доводиться визнати, що в неписьменних людей геометричні здебільшого форми асоціюються з щоденними обихідними речами. І що характерні властивості деяких геометричних ліній і фігур неписьменні люди знають, але назов цих фігур не знають. А абстрагування геометричної форми, як такої, у неписьменного селянина дістати слівце неможливо, звичайно окрім таких простеньких, як квадрат і коло. Ці спостереження і переконали мене, що форми тіл на селі не знають і значить не цілком точно твердження проф. Щербини, що народ обізнаний з формою і має дані для висновків про форму тіл.

Зупиняючися й далі аналізуючи питання, порушені в програмі проф. Щербини, відзначаємо ще другий пункт: „Чи вживаються при лічбі якісь народні лічильні або рахівничі приладдя“, для збирання народних математичних пам'яток нереальний і в нашій анкеті його ми усуваємо, залишаючи його для додаткових перевірок дослідувача. Підчас обслідування в деяких селах виявилось, що ні в житті, ні в пам'яті народній немає навіть якихось натяків на те, щоб існували лічильні прилади. Можна гадати, що як вони колись і були, то встигли стертися з пам'яті людської.

Що-до пункту, який каже: „До якої межі вміють звичайно люди лічити“, то це питання на сьогоднішній день загубило свій сенс, бо грошові системи 1918, 1919, 1920 років горішню жежу лічби попусували. Баба Наталка Сіренкова, не цілком виразно уявляючи ці числа, все-ж рахує аж до ста мільйонів.

Підсумовуючи всі зауваження що-до програми в цілому, доводиться погодитися, що в загальному вигляді програма 1) маючи деякі повторення, напр., пункта 11 можна об'єднати з пунктом 10 (одні одного тільки роз'яснює), питання 17 можна об'єднати з 8; 2) маючи в собі дуже складні завдання (напр. №№ 39, 44, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57) все-ж є за дуже цінний матеріал для керівництва збиранням математичних народних пам'яток. Тільки-ж бажано, щоб на цих благих починаннях наші математики-етнографи не зувинялися.

Пам'ятаючи, що досі найменше пророблено роботи над збиранням народних математичних відомостей, геометричних уявлень народу і застосованої геометрії в народі, треба негайно всі можливі сили зорганізувати на цій роботі. Треба, щоб остаточно була санкціонована програма для збирання народних математичних відомостей і інструктивна програма, що одночасно підготовляє, скеровує дослідника і разом з тим дає йому ґрунт для певних підсумків та висновків.

Виходячи з загально-етнографічних тем, я для праці над збиранням народньої мудрости вибрала старокозацьке село Келиберду, Глимизівського району, Шевченківської округи на Лівобережжі. Це село, здавалося, найбільше зберегло старовинні звичаї. На низькому рівному березі Дніпра, серед багатой степової природи, наче заховавшись в аселяних садках, старокозацьке село Келиберда, що в своїй історії нараховує мало не 1000 років, з пошаною до своєї козацької минушини,

нишком пильнує частково в житті, частково в пам'яті найстаріших своїх людей старовину, — звичаї і форми життя дідів своїх та прадідів.

За допомогою місцевого мешканця, вчителя з сусіднього села Прохорівки¹⁾, мені пощастило налагодити зв'язок з найстарішими тамтешніми селянами. У довгих і цікавих розмовах з віковими дідами й бабами я розбуркала старі часи, часи кріпацтва і часи по ньому. Діди охоче, з деякою елегантністю, перебирали, правда з великими павзами, в своїй старечій пам'яті згадки про минуле. Скільки разів доводилося перевіряти одно й те саме, через те, що відомості иноді давано неупевнено, а дещо й плутано. Треба зауважити, що математика взагалі здебільшого дається важенько, а неписьменним то й поготів, і тому математичні відомості можна було здобувати тільки в кількох дідів (своєрідних математиків) на всьє село.

Перевіряючи лічбу, я побачила, що старі люди иноді рахують на конкретних речах, наприклад на пальцях, чи, як вони кажуть, на колодочках. Прийнято на одній руці нараховувати 15 колодочок, з долоні, з другої частини тієї-ж руки ще 15, таким чином на одній руці рахують до 30 включно і на другій руці 30 і всього 60. Коли треба більше, то один і зарубують на палиці чи на одвірку і знову рахують.

Трошки инакший та й не цілком математичний характер має в собі розкладання на сустанці — дванадцятьох місяців року. Щоб у пам'яті не держати, скільки днів має кожен з дванадцятьох місяців, кладуть їх на колодочки таким способом: січень лягає на колодочку мізинця лівої руки, тоді в ямку потрапляє лютий, на колодочку березень, в ямку квітень, на колодочку травень і т. д. Усі місяці з 31 днем стають на колодочки, місяці року, що мають 30 й иншу кількість днів (як лютий) лягають у ямки. Щоб перевірити себе, або точно встановити, скільки днів має якийсь там місяць, неписьменний дід або баба вдаються не до календаря, а до своїх пальців. Воно правда, математичної дії тут ми не спостерегаємо.

Щоб не тримати в пам'яті якихось чисел і щоб не гаяти часу на зайве перераховування, ще й досі в господарстві лічбу провадять, використовуючи картоплини, квасоліни, палічки, ба навіть колоски. Коли пиляють колоди на дрова, то, щоб знати, скільки вже попняно, кладуть у шапку чи в ямку стільки палічок, скільки розпняно колод. Жнець, щоб пам'ятати, скільки п'ятків він поклав на полі, працюючи поруч з иншим, кладе для пам'яті в шапку, чи ямку таку саму кількість колосків чи палічок. Або так: коли жали за сніп, 5, 6, 7 чи навіть і 10-й сніп (а раніш мало не завсідн жали за сніп), то, щоб не погубити, скільки зароблено пашні, жнець у торбиночку квасолинок клав стільки, скільки нажато п'яток, шосток чи десятків, а то иноді бувало мав при собі карбіжну палицю і закарбовував риски чи инакше — нарізки, або зарубки. По жнивах жінці звіряли свої карбіжі з карбіжами панського карбівничого

¹⁾ С. М. Дереза, що йому за його товариську допомогу складаю як-найщирішу подяку.

і забирали за цим рахунком зароблений хліб. Спосіб цей у живих тільки недавно вивівсь, а то весь хліб раніш збирали за снопа, рідко за гроші. А то так: переносили гарбузи з городу до льоху, ставили дві мисочки — одну порожню, другу з квасолею. Хто скільки гарбузів несе з городу, стільки квасолини перекладає з однієї мисочки в другу. Коли гарбузи перенесено, перераховують квасолини в мисочці і знають, скільки вродило гарбузів. Або коли картоплю ділять, якщо садили з половини, то для контролю скільки відер узав кожен, кладуть у ямку чи у відро таку саму кількість картоплі чи, як дехто каже, бульби і лічать скільки в кожного, якщо не стає — домірюють.

Пастух, щоб запам'ятати, скільки худоби в череді, на кийку робить нарізки чи инакше зарубки. А коли жене череду на стійло чи до дому, то по цих нарізках перелічує, чи є вся худоба в череді. Інших зарубок уживають ткачі та сукновали. Ткач чи сукновал, коли бере робити полотно, чи валяти сукно, то, вимірлявши цей матеріал на лікті, бере цурку чи бирку (на Бердичівщині бирку звуть карбиком), з одного боку стісує і вирізає кількість локот чи инакше — ліктів. Лікоть це назва міри, що вимірюється від середнього пальця руки до ліктя. Лікоть дорівнює $\frac{3}{4}$ аршина. Перемірлявши роботу, беруть палічку, з одного боку застругують і там ножиком вирізають кількість ліктів так само, як і раніш (одиниці „|“, десятки „X“). Тоді цурку розрізають на дві частини, одну дають господареві замовлення, а другу частину при'язують до роботи. У призначений термін власник замовлення приносить свою половину



цурки і ткач чи сукновал прикладає її до тієї частини, що прив'язана до роботи. Якщо підходять одна до одної частини,

то полотно чи сукно готове. Та лихо, коли хазяїн загубить свою половину цурки, тоді чекай аж поки порозбирають усі, тоді, яке залишиться, то і твоє. Роблять так само зарубки, як позначають гроші. Коли позначають гроші, то, щоб не забути, роблять зарубки на одвірках, на сволоках, иноді роблять таку саму цурку, як і в сукновалів. Коли настає час повертати борг, неси гроші і забереш свою цурку. Якщо вчасно не повертається борг, то за найбільшу образу вважають, коли той, хто позичає, лякає, що знищить цурку. Якщо борг повернено, то зарубки на одвірку чи на сволоку стирають, а на цурках зрізають.

Дід Микита Кривошій розповідає, як в гамазех на палицях зарубали, скільки хліба хазяїн уже привіз і скільки ще треба привезти. Гамазеї — це були громадські комори, де селяни звозили за певною розкладкою хліб на випадок недороду або посухи. Цей звичай мати громадський запасний фонд був аж до року 1911 чи 12. Окрім того, коли на село приїздили скупники зерна, то підчас продажу вагу зерна в окремих господарів записували — зарубали на палицях, а тоді для грошових розрахунків підраховували все разом.

Запис на палицях робили так: одиниці позначали паличками, десятки — хрещиками, сотні — хрещиками в кружальках, тисячі — хрещиками в квадратиках.

Коли я з'ясовувала, звідкіля ці записи пішли, то од діда Микити Кривошиї довідалась, що од Запольського, окружного збирача податків. „Коли ми платили податі за землею в поліцію, то в нас були кетраді, де нам записували, скільки я вже сплатив. За десятину хрестяне платили податі 40 коп., а козаки по 10 коп. землею на супіску. То от як у мене $\frac{1}{10}$ десятини, то записують, що я вніс \times копійок. Таку моду ввів Запольський і нашому старості показав, що так треба записувати“.

Що-до дробових чисел, то їх не вміють писати, правда орудують у житті $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, але коли треба занотувати, то занотовують ті цілі числа, а яких можна довідатися, що мова мовиться про дріб. Що-до закарбовування дробів, то часом дехто з селян записує їх так: ділять риску, що для цілого, наполовину, або на три і так зазначають: $2\frac{1}{2} = ||\frac{1}{2}$, $3\frac{1}{3} = |||\frac{1}{3}$. Дроби в селі звуть — частини, частки.

Цікаво також, що для економії лічби і для легшого запам'ятання в господарстві вживають різних числових груп, напр. пара, трійка, п'яток, десяток, копа. Парами лічать усяке добро. Парами рахують чоботи, переди, підшви, халави. Парами раніш лічили і тепер лічать худобу та птицю. На трійку лічать нитки в прядиві: три нитки буде чисниця, гривня має три копійки. П'ятки вживають підчас жнив, коли снопи складають у п'ятки. На десятки в господарстві, коли особливо що йде на продаж, рахують крашанки, гарбузи, кавуни. Копю лічать снопи на полі, копа має 60 снопів. На копу продають крашанки. Але копа грошей має 25 коп. — четвертак.

Коли ми приглянемося до цих різних груп, то вони можуть нам нагадати, що в народі ще збереглися рештки вживання різних систем числення.

Не менш цікаво ознайомитися з старовинними монетами, що ходили на селі. Шаг — $\frac{1}{2}$ копійки. Гривня — 3 копійки. Та був час, коли гривня дорівнювала $2\frac{1}{2}$ коп. Злотий = 5 гривень: злотий 15 коп. 20 копійок це семигривенник, але старі люди пригадують, що за кріпацтва 20 копійок звали восьмигривенником. Це було тоді, каже баба Пріська Перехрестова, коли бичок ($\frac{1}{2}$ пл.) горілки коштував $1\frac{1}{2}$ копійки. Гроші дорожчали не скрізь однаково. Коли в Полтаві гривні були по 3 коп., у нас у Каневі ще були по $2\frac{1}{2}$ копійки. Копа грошей — 25 копійок. Що-до коли грошей селяни згадують таке: ще за панщини наймички на рік спочатку наймалися за копу грошей (25 коп.), потім за півтори коп. — $37\frac{1}{2}$ коп. Тоді саме й асигнації ходили, дід Микита Кривошия аве їх просто „сигнаціями“. Асигнація в 1 карб. ішла за 25 коп. сріблом. На Бердичівщині лічили на шаги. на гривні, вживали златого (15 коп.), але семигривенника звуть сороківкою. Що-до лічби на асигнації, то на Бердичівщині 10 карб. асигнаціями йшло за 3 карб. сріблом.

Міри рідкого на Полтавщині такі: воду, молоко, гас, горілку міряють квартами, що дорівнюють 2 пляшкам. Дехто кварту зве оком. На Бердичівщині в с. Хажині півока горілки — це скарбова пляшка горілки (око ще вживають, як міру ваги, око — це три хунти. Найчастіш вживають — око риби, око м'яса).

Сипкі тіла міряють пудами для продажу, а для себе в хазяйстві мірками. Мірка, що стояла в гамазей, має в собі 1 пуд. А в господарстві є мірки по $\frac{1}{2}$ пуда, по 30 хунтів. У пудовій мірці 10 гарців. На Бердичівщині вживають міру корець. Корець — це 8 пудів. Корець у скарбовій мірі має 32 гарці, а в хазяйській 40 гарців. Дуже часто вживають півкорця = 4 пуди. Коли я подікавилася, як у с. Келиберді міряють пашню й сіно, то виявилося, що тут, як і в інших місцях — в с. Полтавщині на Шевченківщині і в с. Хажині на Бердичівщині — помате чи покошене складають у копи. Копи рахується в 2-х півкіл, які ставлять так: чотири снопи і п'ятий по середині називається низ. По чотирьох рубях кладуть по сім снопів і одного залишають на шапку, виходить на півкопи як-раз 30 снопів. А до того снопи складають у п'ятки. Коли сіно покосить, клевер чи мішанку, то згортають покошене в копиці. Кожна копиця має в собі від 15 до 20 пудів сіна. Дрова й порубану лозу, як на Полтавщині, так і на Бердичівщині складають у куби.

Дуже цікаво, з виглядом фахівців у цій справі, розповідають баби про прядиво. Раніш, ніж почути, яких мір уживають у прядиві, треба прослухати, які й у кого коноплі виродили цього року, чи краща матірка, чи плоскінь і вже наприкінці, згадавши про моя попереднє запитання, розповідається, що побиті коноплі продають на жмені. Десять жмень звуть півісьмом. Півісьмом пересічно має три хунти. Коли коноплі чи льон почешуть, попрядуть і змотають на мотовило, то міряють прядиво на чисниці — чисниця має три нитки. Десять чисниць дає нам пасму = 30 ниток. Десять пасом звється десятком. Двацять пасом дає нам півміток.

Що-до мір тютюну, то на Полтавщині тютюн продають на папуші. Папуша тютюну, стільки листового тютюну, скільки в руку влізе. А якщо на вагу продають щось, то на Полтавщині важать на безавині, на шайках, на терезах. На Бердичівщині — на кангарі й шайках.

Що-до астрономічних відомостей, то на селі вони мають дуже локальний характер. Пору дня кожен визначає по-своєму, напр. дехто каже: „А в мене так, коли сонце дивиться в вікно біля мисника, то зараз корів прижене доїти, коли сонце в вікно під образами, треба, значить, розпалювати піч на вечерю“. А пастухи, щоб знати південь, дивляться на тінь в ногах, як рівно в ногах, то південь. У сусідніх селах инакше міряють південь: коли ногою можна наступити на голову тіні, то південь, значить пора гнати корів на стійло.

А щоб фіксувати річні події, то кожен рахує по-своєму. Кожна більш-менш популярна баба на селі відзначає різні події по-своєму

і гурт прихильників такої баби має собі свій внутрішній календар. Одраховують старі люди час од Різдва, од Великодня, Зелених свят, зимнього Миколи, Петра, Семена, Спаса, Пречистої, Пущення (Пилипа), від постів — Петрівки, Спасівки, Великого посту, — від ярмаркових днів, Маковія — в Прохорівці, Спаса — в Глим'язові. Розповідала баба Наталка, що її внучка Галя народилася в 10-ту п'ятницю, у той самий рік, як син Яків купив корову. Звичайно, нам роки Галі важко встановити, а бабі Наталці купівля корови в сільському господарстві подія дуже позначна і тому роки Галі теж точно відомі.

Коли мені довелося перевести свою увагу на обізнання з мірами на селі, то деякі старовинні міри навіть важко було встановити: час згадати з пам'яті. Та все-ж Україна — країна хліборобська і тому найрізноманітніші і найцікавіші в неї виміри на землі.

Що-до мір довжини, то для різних речей вони різні, наприклад полотни, сукно й усяку нишу матерію міряють на лікоть. Землю міряють ступенями, фабричний крам, що його купують, наприклад матерію, міряють на аршин. Лікоть має в собі три п'яді й являє собою віддаля від середнього пальця до ліктя. У лікті, як уже згадувано, $\frac{2}{3}$ аршина, кожному п'ядю рахують за $\frac{1}{3}$ аршина. Вживають ще міру — четверть, що має віддаля від великого пальця до вказівного. Коли в сувої полотна чи сукна є 20 ліктів, то про таке полотни чи сукно кажуть шматок. Віршовку, шворку або мотузку міряють на махову сажень. Коли людина розведе в протилежні боки дві руки, то віддаля між кінцями великих пальців дає махову сажень (AB).



На землі віддаля міряють гонами. Велика гона має 120 сажнів, мала — 60 сажнів. Правда, користуються і наближеним обчисленням: до багатьох мір додають гак, напр. гона з гаком, півгони з гаком. Гак, залежно від просторового уявлення того, хто говорить, можуть мати різні величини, од четверти, ба навіть до цілої гони. Найменша міра для землі в господарстві — це ступінь. Ступіню, що дорівнює більше-менше аршинові, вимірюють паркани. Є ще для виміру віддали на землі не цілком тверда міра „як палкою кинути“, або „як око впаде“. Це теж приблизні міри.

Цікава міра, вживана, як каже дід Микита Кривошия, ще за кріпаччини, ще перед волею, до 1866 року, у пана Каневського, це міра приг. На приги міряли так: брали палицю у людський зріст завбільшки і, спираючись на неї, стрибали, скільки пригне, то і приг. А приг приблизно мав 1 сажень. Коли поле мало 20 пригів завширшки і 120 пригів завдовжки — то воно мало в собі 1 десятину. Десятина, що її міряли на

сажні, прийшла до нас уже після волі, каже дід Микита. „І після, коли прийшла воля, каже дід Микита, у панів міряли вже на десятини, а в нас „крестян“ на опруги. Опругом зветься постать землі, що виорює сита пара волів з рання до обіду. Від обіду до полудня другий опруг і від полудня до вечора — третій опруг. За день заорють три опруги, це більше-менше $\frac{3}{4}$ десятини“.

Міряють землею ще на гінки. Гінка це постать підчас оранки, що має в собі мало не $\frac{1}{2}$ десятини. Заможні селяни мали цілий „квадрат поля“. Квадрат у собі має 6 десятин, це квадрат, що має боки до 120 сажнів.

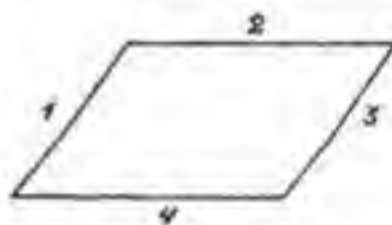


Тепер лінії міряють аршином і сажнем, та й мірною віршовкою. Сажень для виміру роблять так: збивають під кутом дві дощечки так, щоб між їхніми крайніми краями був як-раз сажень. Одну дощечку беруть довгу, залишаючи невеличкий край за ручку і, повертаючи цього сажня ручкою все в один бік, вимірюють віддалення на сажні.

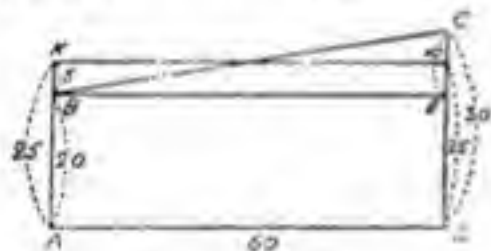
Цікаво подивитися, як селяни розмежовують і як вони міряють землю. Щоб поділити ліс між окремими господарями, на краях ділянки роблять скопці (ямки, що один раз копнути заступом), між скопцями провішують лінію і там, де зустрічаються дерева, на них роблять квадратні надрізи на корі, але так, щоб не дістали до живого, бо надріз дерево затягає. Це те, що в Р. С. Ф. Р. Р. звуть „перетёсами“. У Келиберді дерева, що стоять на межі, звуть грянинами. Коли-ж ділять поле, город чи луг, то різно це роблять: або за о р у — раз плугом проорюють, чи скопці, коли заступом роблять ямки, одкидаючи землею скрізь на межі все в один бік, а то паколи забивають. На Бердичівщині кажуть замість паколів — палі. На полях роблять обніжки: це коли кожен хазяїн залишає край поля незасіяного і так більше-менше на аршин з обох боків. Незасіяне пасмо з року на рік заростає бур'яном і тоді ясно видно межу між володінням двох суміжників. За дуже прикрий вчинок вважають, коли хто схибить і заоре обніжок. На городах, якщо немає паркану, то ставлять паколи чи палі. Коли між паколами треба точно визначити просту лінію, то ставлять паколи так, щоб один одного затуляв, або замість паколів стають в рядок люди.

Якщо крім розмежування ще треба й виміряти площу певної ділянки, то це роблять різно. В основі всіх вимірів площ лежать у народі схеми: найпоширеніша схема десятини 20 сажн. \times 120 сажн.; уживають так само 40×60 і дуже рідко 30×80 . Коля виміряють якусь ділянку, то розбивають її на декілька таких, щоб вони своїми вимірами наближалися до трафаретів. Цікаво, що в с. Келиберді за найзручнішу по-стать вважають 20.120¹⁾ і через те, що велика гона має 120 сажн., то поле 20.120 звуть одногонним, поле в дві десятини, з боком 240 сажн., звуть двугонним.

Якщо треба виміряти прямокутне поле, то, виміривши боки — довжину й ширину, довідуються за схемою чи повторним послідовним множенням за його площу. Коли ж поле що-до вигляду відходить од прямокутника, а являє собою рівнобіжника, чи ромба, то вимір провадять так: виміряють боки 1 і 3, беруть половину суми цих двох вимірів, потім виміряють боки 2 і 4 і теж беруть половину суми цих двох вимірів і зазначені виміри перемножують.



Дуже цікаво, що в народі в розуміння рівновеликих фігур. Сами того не формулюючи, селяни проробляють перетворення земляних форм, оперуючи законами рівновеликості. Припустимо, виміряють поле ось такої форми: боки мають 20, 30 і 60 сажн. Дід Грицько Сіренко каже: „Щоб виміряти це поле, треба спочатку поміряти один бік, потім другий, одкинути від 30 двадцять, десять поділити навпополю, приточити бік, що має 20 сажн. і тоді буде так, що просто вимірюється. Це буде пів десятини з осьминою“.



Поле, що має форму трапеції, здебільшого рівнораменної, вимірюють так: міряють горішню й спідню основу і беруть їхню півсуму, далі міряють боки і теж беруть їхню півсуму. Обидві півсуми приводять до схеми.

Якщо доводиться вимірювати земельні ділянки форми різнобічних чотирикутників, то площу визначають, перемножуючи півсуму протилежних боків.

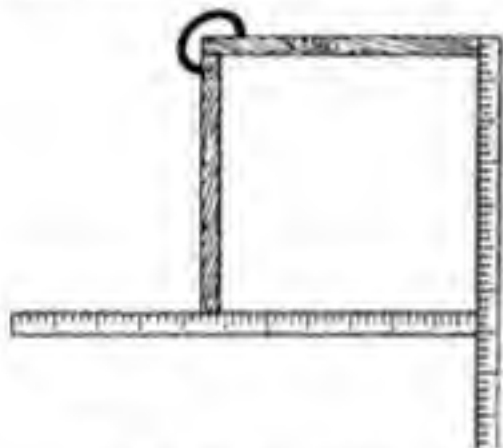
Поле неправильної форми, вимірюючи площу, розбивають на кілька ділянок форми, що можна виміряти, як от прямокутник, трикутник чи рівнораменна трапеція, а обрізки форми сегментів чи неправильних фігур,

¹⁾ Це, можливо, залежить од того, що село Келиберда лежить між Дніпром і дюнами, що на декілька верст одходять од Келиберди.

невеличкої площі, не беруться до уваги, а кажуть: „в обрізках певно чверть чи восьмина землі“. Про трикутник знають, що він становить півплощі прямокутника.

Усі ці способи міряти землю належать Полтавщині.

Цілком одмінні міри на Бердичівщині. Не подаватиму їх докладно, бо вони в мене перебувають у стадії детального вивчення, але мушу зазначити, що ці міри, як пощастило з'ясувати, повстали під польським впливом. Велика площа землі на Бердичівщині була в володінні польських магнатів — братів Мазараки. Там поле міряють на морги: два морги без чверти буде десятина. Здебільшого поле міряли в кожному руку на пішаки. Пішак = 3 морги. Коли в кого два пішаки, то кажуть, що в того селянина паровиця землі. Великі наділи мали ті, що в них було землі ціла різа = 20 моргів або 7 десятин.



Як на Полтавщині, так і на Бердичівщині мають деяке уявлення про план, — палицею на землі чи на піску дядько може намітити форму своєї землі, але справжні плани робили в селі окружні землеміри.

Залишається ще в загальних рисах обізнатися з деякими геометричними уявленнями села.

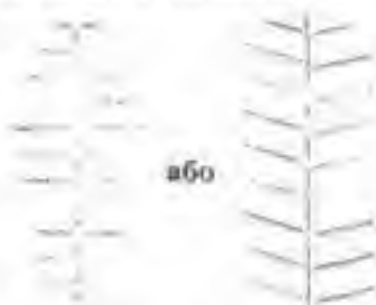
Відомості з прикладної геометрії подав старий дід (95 років) столяр — Негрей Верба (= Келиберда). Він на селі ще й досі будує хати.

Що-до аксіоматичних відомостей, то вони перебувають у такій формі: коли два шматки мотузки кожен дорівнює третьому, то всі три рівні між собою. Геометричного абстрагування не знайдете.

Що-до геометричних фігур, то мусимо констатувати, що з квадратом і трикутником та їхніми властивостями народ обізнаний. Трикутник у народі має практичну назву — наугольник, назву того приладдя, що ним користується мало не кожен селянин для столярної роботи. Наугольник роблять так: на око начеб-то під простим кутом прикладають дві дощечки, легко скріплюючи їх, тоді лінійкою приставляють два інші боки, начеб-то дороблюючи до прямокутника, коли перший кут не змінює довжини боків прямокутника і вони всі рівні (властиво як у квадраті), то між дощечками кут буде простий і можна збивати їх накріпко. Іноді скріплюють третьою стороною, а іноді і ні. Що-до кутів, то в народі знають тільки їхню порівняльну величину, кут більший за простого, кут менший за простого. Причём простий кут звуть „рівним“, у розумінні прямого. Треба зауважити, що в народі розмір кута зв'язують з довжиною боків і вважають, що кут з довгими боками більший за такого самого кута, але з короткими боками. Лінії знають просту і ламану.

Ламана лінія має художнє оформлення у вирізуваннях, що на Под-тавщині роблять замість вишиванок.

У Келиберді писанок не роблять, так що простежити, як на крашанках укладають геометричні фігури — не пощастило. У тих-же при-красах, що дівчата синьою чи буряковим квасом роблять на печі, на-вкруг вікон і дверей — не можна встановити якихось геометричних форм. Насамперед усі дівчата та молоді жінки роблять крапки. Окрім цього роблять хрещики й ялинки. Але в цих ялинках, що їх малюють од руки, немає точного розподілу ліній на рівні частини. Коли-ж по-справжньому треба розділити якусь лінію на рівні частини, то міряють лінію, арифме-тично ділять число вимірів на рівні частини і тоді певну довжину одкладають на лінію. Вертикальну лінію проводять за допомогою прямовіса. Що-до ліній рівнобіжних, то вла-стивості рівнобіжних ліній знають — рівно від-далені одна від одної, але назви їхньої не знають.



Встановити, що селяни обізнані з ко-лом, найкраще пощастило у бондаря. Усі вза-галі селяни звуть круг кружалком, кружком і дуже рідко кругом. Най-більше розповів про коло і його пристосування бондар Омелько Кудин (70 років).

Щоб вставити денце в діжку, або барилі, бондар розміряє денце ро-змі-ря-ч-е-м (по-нашому циркулем) так, щоб розхил розміряча вклався в діжку на дні 6 разів. Тоді, не розхилиючи розміряча, на дошці чи на двох зразу, — викреслює коло радіусом, що дорівнює $\frac{1}{6}$ всього обводу денця. Тоді по викресленій рисці вузьенькою пилкою циркульовкою бондар вирізує денце. Щоб встановити денце в діжку, підчиркачем, що на Бер-дичівщині звється вторником, роблять зарубки на клепках. З усього пе-реказаного видно, що бондар для денця знаходить радіус з боку пра-вильного вписаного шостикутника в порожнє місце, що утворюють клепки для денця. Що-до центру, то дехто з селян зве його осередком. Щоб знайти осередок, треба, припустимо, на колоді провести дві поперечки і де вони перетнуться, то й буде осередок.

Надзвичайно цікаво, що неписьменні люди застосовують π . Ужи-вають його без дробових частин, рівним просто 3. Щоб виміряти ширину колоди, обмірюють її навколо, і цю міру ділять на 3, то й буде ширина колоди. Як приклад наведу, як ми вимірювали ширину Тарасового дуба, що Шевченко любив його й писав під ним, перебуваючи в Максимовича на Михайловій Горі в Прохорівці. Троє людей, узявшись за руки, обхо-пили цього дуба. Отже в об'їмі дуб має три махові сажні. Кожен ма-ховий сажень $2\frac{1}{2}$ арш., три матимуть $7\frac{1}{2}$ арш., коли-ж розділимо на 3, то дістанемо поперечник дуба 40 вершк., або $2\frac{1}{2}$ арш.

Подікавимося далі, як розв'язують на практиці таку задачу на складання. Треба, будуючи хату, укласти прості кути. Для цього роблять

так: на око провішують начеб-то під простим кутом напярмок стін хати, потім протягають вірвовкою косини (діагоналі), щоб вони були рівні, тоді й стіни будуть однакові і кути рівні, в розумінні прості. Щоб ще перевірити роботу, одступаючи од кутів на однаковій віддалі на всіх боках роблять зарубки, що звуть підчипи і з них знову перетягають навкося вірвовки, ці дві вірвовки теж між собою повинні бути рівними. Коли рівні косини, та ще рівні й мотузки з підчипів, то рама хати не розсунеться і кути будуть рівні — в розумінні прямі.

Не пошкодить згадати й за те, як селяни, будуючи хати, вираховують співвідношення поміж довжиною кроков та шириною хати. Щоб знати, які завдовжки повинні бути крокви на хаті, міряють ширину хати, третину ширини одкидають і таким способом дістають довжину крокви.

Цікаво, що в народі існують трафарети певної місткості. Напр. треба зробити засіка для якоїсь визначеної кількості зерна. Для цього в практиці в столярів є свої трафарети. Якщо потрібен засік на 100 пудів пашні, то він повинен мати $1\frac{1}{2}$ арш. заввишки, 2 арш. завширшки і 2 арш. завдовжки. Для 600 пудів зерна засік буде 6 арш. завдовжки, 3 арш. завширшки і 2 арш. заввишки.

У цьому селі Келиберді не вистачає деяких даних з народньої математики, напр. немає різьбарства на хатах, де можуть бути геометричні фігури, не роблять тут писанок, де можуть замальовуватись різні геометричні форми, немає ганчарів. Але недалеко Келиберди, на околиці Канева, живе цілий гурт ганчарів, з якими мені довелося познайомитися, щоб дістати додаткові відомості про коло. Цікавило мене обізнатися у ганчарів з колом, вони начеб-то повинні були знати про коло більш ніж інші, бо навіть і парстат їхній зветься „кругом“. „Круг“ ганчарів, як він розповідає, складається з горішнього й долішнього кругів; між горішнім і долішнім кругом встромаєно веретено, чи вісь, під долішнім кругом робиться підставка, що зветься порплицею.

Частин кола й центробіжної сили ганчар Балицький (82 роки) не знає. Працюючи 70 років над ганчарним „кругом“, він усе-ж уважає, що миски, полумиски, глечики, баньки — це все дістається тільки через зручність його пальців.

На цих поданих відомостях я роблю тільки загальний вступ до вивчення народнього землемірства в різних кутках України. Збираю я матеріали з народнього землемірства за такою невеличкою анкетою.

НАРОДНЄ ЗЕМЛЕМІРСТВО.

1. Чим визначаються межі володінь, — лісових, польових та садиб? Яких саме знаків уживають, щоб визначати границі?

2. Яких у вашій місцевості вживають мір довжини, щоб міряти землю?

3. Які у вас міри поземельні? (Перерахуйте їх і визначіть окремі міри, по змозі з малюнками).

4. Як вимірюють площу землі — у формі прямокутника, трикутника, трапеції та багатокутника.

5. Чи користуються для виміру площі землі схемами: десятиною з боками 120×20 , 60×40 і 30×80 ?

6. Чи вміють виміряти площі криволінійних фігур? Якщо вміють, то як? (Чи вміють вимірювати площу землі в вигляді кола?)¹⁾.

¹⁾ Тим, що ласкаво згодився-б подати деякі відомості на ці питання, прохаю переслати матеріали на адресу Етнографічної Комісії Академії Наук.

НИКАНОР ДМИТРУК.

„ЧУДЕСА“ НА ПОЛТАВЩИНІ Р. 1928.

Рок 1923-го ми були як свідків масового релігійного психозу, пов'язаного головне з „Калинівським чудом“ та Осапатою долиною¹⁾. Хвиля чудес, що на деякий, правда короткий, час заопиляла широкі народні маси, протягом наступних років спала, маси заспокоїлися, стали зовсім байдужі до чудес. Чудеса, мовляв, „вийшли з моди“. Подекуди ще згадували за них на свіжій пам'яті, иноді глузували один із одного — що даремно „тыпан“ до Калинівки, або „тербічів“ на плечах хреста на Долину, часом на вулиці пісні Калинівської затягують, але все то були вже окреси, поодинокі відгуки, останні подихи чудес. Перебуваючи останніми трьома роками по багатьох селах, особливо на Волині, я міг упевнитися, що тепер перестали такі й легенди переказувати, і пісень співати, аніж десь і ті проскурки та колоски з збіжжя, що з ними готувалися антихристи зустрічати перед страшним судом. Чудо зникло. Здавалося-б, що вже край чудесам, що навіть немає підстави думати чи то сподіватися на дальші виникнення чудес, надто бо прозаїчно закінчилося це найбільше Калинівське чудо, і головне те, що нічого не справдилось з усіх тих численних пророкувань та обіцянок, що тоді ширилися серед мас. Усі згадані чудеса відбувалися на Правобережжі й популярні здебільшого тут. Лівобережжя мало свої чудеса, головне — оновлення ікон, хрестів, чудотворну вербу на Золотоношні, з якої щоденно йшов дощ (Я. Ковальчук, Про чудеса на Україні, с. 15), то-що. Ці чудеса не викликали такого великого руху, як свого часу правобережжя. Але тепер, коли Правобережжя вже давно забуло про чудесний хрест калинівський, несподівано виникає нове кубло чудес, що вже намагається створити певний рух і то вже на Лівобережжі. Новий осередок чудес — с. Ватажкове на Полтавщині. Самі чудеса не мають у собі нічого нового проти минулих правобережних. І там і тут вже давно випробувані засоби: кровотеча з ікон, оновлення їх, чуда від нових святинь — кара невірам та млість вірним, виникають відомі вже легенди з місцевими відмінками.

Ватажківське „чудо“, що викликало навколо себе силу легенд, переказів, а пізніше й нові „чудеса“, було дуже нескладне й значне: кров на цей раз потекла з ікон Спа-

¹⁾ Про це дивись: Олена Пчілка, Українські народні легенди останнього часу. Етнографічн. Вісн. У.А.Н., кн. 1, К. 1925, стор. 41—49. Никанор Дмитрук, Про чудеса на Україні року 1923-го, *ibid.*, стор. 50—61. Калинівські пісні, *ibid.*, стор. 62—65. Юхим Філь, Народні пісні, що виникли підчас повстяті чудес на Поділлі. Записки Кам'янець-Подільськ. Наук. Т. при У.А.Н., т. I, К.-Пол., 1926 р. Василь Крайченко, Осапатова долина. Етногр. Вісн., кн. 2, стор. 108—111, К. 1926. Вікторія, Сучасне сектантство. ДВУ, X. 1925. Я. Ковальчук, Про чудеса на Україні. ДВУ, X. 1925. Нечай, Сафетова долина. Харк. ДВУ, 1926. С. Якимович, З есхатологічних настроїв. Життя й Революція № 2—3 за 1926 р. Павло Попов, До текстів т. зв. „Калинівських“ пісень. Етнограф. Вісн., кн. 4, стор. 8—30, К. 1927. Василь Кравченко, „Псалми“, що в 1923—24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес, *ibid.*, стор. 71—78. Окрім того чимало заміток про чудеса та подорожування до них уміщено було по таких газетах, як „Комуніст“ (Харків), „Пролетарська Правда“ (Київ), „Селянська Біднота“ (Житомир), „Червоний Край“ (Вінниця), „Більшовик Полтавщини“ (Полтава) та інші.

сителі в церкві с. Ватажкового Полтавської округи. „Чудо“ було тут не вперше. Мало не одночасно з Лаврським чудом р. 1926¹⁾, тут теж була крадіжка з церкви.

На цьому ґрунті виникла місцева легенда про те, як один із злодіїв приріс до ікони: „Як бандіти тут були — оббирали церкву, і здерав чоловік золото із ікони, і так до ікони і пристає. Прийшли тоді до його сторожі, та й питають: — Чого ти тут вискиш? Він мовчить. Його удепа, прийшли чоловіки, одірвали од ікони, понесли його в полость. Тоді там, як він став балакати, тоді його заарештували. Та, значить, потікали, — їх ніхто штук було, а той пристає, там коли неї й прилип — коло ікони Матер Божої. Це в Ватажках було 26 року“. (Записано від хлопця 11 років Івана Лугового в с. Ватажковому 18/VII 1928 р.).

Чи поширилася ця легенда про злодія, що приріс до ікони, на дальші місцевості, чи може так і замерла, не вийшовши по-за межі Ватажкового, ми не маємо даних. Проте, коли виникло друге, далеко популярніше ватажківське чудо — кров з ікони потекла, і коли у зв'язку з цим з'явилася в уявці місцевої людності ціла інша легенда, то поруч них відтворилася і ця легенда.

„Чудо“ 1928 року вперше помітив на-весні церковний староста, але нікому не сказав про ті патянки, що він їх знавався на іконі. Пізніше й церковні сторожі назначали олівцем межі тих патянок, щоб довідатися, чи справді вони течуть. Явище тлумачили по-різному: одні казали, що це просто живиця, бо ікона соснива, другі казали, що це „знаменіє“. В усякім разі слід зауважити, що спочатку прихильників „чудесного“ пояснення було не дуже багато.

„Кажуть, що кров текла з ікони у церкві, і кажуть, що це живиця. Хто й знає!“ (Від А. Тютюнника, 8 років). „Я чула, що кажуть люди, що біжить кров із ікони, а хто каже: то біжить живиця“ (с. Ватажкове, від учениці II-ої гр. Насті Пятришної, 12 років, 18/VII 28 р.). „Дуже в церкві спорили. Одні кажуть — живиця, а другі — кров. Один каже: — Ну, ти вір, що живиця, а я вірю, що кров. Ну, що ти мені зробиш? І нюхали. Так деякі кажуть: — Свільки ви мені нюхати не давайте, то я не повірю. А одна баба з Ватажкового каже: — Дума з мене живиця потече? Отак і з ікони потече“. (Від Ватажківського диякона Омищеня Сергія, 18/VII 28 р.). „Були такі, що стверджували, що не соснова дошка на іконі, а раз не соснова, то й не живиця. Жінка сторожа церковного казала: — Яка там живиця! А чого-ж з мене не потекла живиця?“ (м. Полтава, від Є. Батуріна). „У церкві Марія — лісничка жінка з Савкою спорили. Народу повна церква, а Марія на крилосі стоїть і каже: — Це не могло бути, щоб живиця. Раз воно не кров, чого-ж воно раніше не йшло? Та то-ж і не сосна, а липа! А Савка: — Дурницю ти вернеш, а ще й жінка лісника, а не можеш отацити сосну од липи!“ (с. Ватажкове, від жінки Сергія Омищеня). „Баби здалеку приходили. А чого? — просто Христова кров біжить і больш нічого. Я сама губи прикладала і кров на губах“ (Від неї-ж¹⁾). „Там чимало було тихих, що інтересувались — здерали пальцями того патянка, а дома пробували палити. І ми пробували — горить. Сестра каже: — Ну, тепер і я бачу, що живиця“ (Від неї-ж).

Отже, ми бачимо, поширеної віри в „чудо“ ще не було. Вірили одиниці, маси ця віра ще не захопила. Маса повірила в це чудо геть згодом, коли „чудо“ у Ватажковому визнали далеко за його межами. Це явище незвичайно характерне й цікаве. Мешканцям далеким од самого чуда сіл легше повірити в нього, як тутешньому народові. Віддалення робить чудо з одного боку можливішим, а з другого — „чудеснішим“. Коли явище у Ватажковому було псевдомлено в інших місцях як чудо, тоді тільки ця віра перекидається до місця самого чуда й захоплює людей. Ватажківське чудо зробило не саме цілком природне явище в іконній церкві, а та легенда про це явище, що витворилася десь далеко по-за Ватажковим, досягла його й знайшла своє визнання серед певних груп селянства. Як свідчать наші записи, до приїзду експертної комісії з Полтави, взагалі явище було навіть не дуже популярне. В такій обстановці іменню приїзд спеціальної комісії повинен був

¹⁾ Микола Левченко, Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі. Етногр. Вісн., кн. 4, стор. 121—125.

розворушити уяву й стимулювати творчість. Комісія, мовляв, приїхала, бо щось в незвичайне, ніякше-б її не було.

„Почули ми про чудо 17 червня, вже після приїзду Округової Комісії — округ раніше за нас почув. Взагалі як округова комісія приїхала, тоді і в нас почали говорити. Більше всього це з дальніх сел говорять, що кров. Наші ото зійдуть в кооперації та й говорять, що — От тобі причина: у нас чудо, а ми не знали“ (Вчителька Н. Кулакова). І коли по тому стали з'являтися прочани з інших місць, віра в чудо стала живітцем масовим.

Треба було з'ясувати причину чуда. І — знов характерно — це з'ясування виробили сторонні ватажківцям люди. Проходила манашка подала першу думку: ватажківці — достойні чудес люди, а тому у них чудо. Пізніше це визнання їхньої „достойності“ став вже питомою думкою самих ватажківців. Їх примусили повернути у власну високоморальність; місцеве формулювання цієї думки тільки конкретизувало її, знайшло певну людину: — „Наш батюшка достойний цього чуда“. (Записано від продавця Ватажківського кооперативу).

І тепер віра в чудо стала міцна. Хай експертна комісія ніччю всім довела, що ікона — соснова, що патянки — живиця звичайна, хай навіть сам достойний чуда батюшка у пресі оголосив, що жадного чуда немає⁴⁾ — дарма: до Ватажкового сунули з чужих сіл люди на прощу і разом з собою несли ватажківцям віру. Чи-ж стануть дурно ходити люди адалеку, як-би справді чуда не було? „Нас чотирнадцять душ ходило — три чоловіки, і батюшка четвертий, а ти баба. Почуло, що чудо в селі, да й пішли, зібравшись гуртом. І мене сусідка пригласила — разом йти. І свідчення з нами ходим із Спасної церкви, то він нам і молебень там отпавляв. Одна каже: не вірять, що кров, живиця кажуть. А чого-ж би вона там та живиця була, як їй сто год, та ще й кажуть — лісова вона (дошка)?“ (Від баби Софії, що живе в Полтавському Музеї, з родини сторожа Руденка — теж на чудо дивитися ходило). Чи далі жили від Ватажкового прочани, тим дивніші були ті легенди. У Кременогорічці, за сорок верст від місця чуда казали, що кров з ікони текла вже не краплями, а просто — піл шапліха текла. З цією вірою прочани йшли — і коли їм у самому Ватажковому говорили, що це неправда, то вони не переставали вірити.

Підо впливом скептичного ставлення деяких місцевих ватажківських мешканців до чуда, виникло у прочан інше пояснення, цілком протилежне першому: ватажківці не до всіх такі й достойні чуда люди, вони й церкву свою були у неладі тримали, але Бог який чудо як-раз там, де воно найнеможливіше, щоб тим дивніше силу свою показати. Що піп визнає немов чуда немає — це звичайка річ: примусили. А що до експертизи, то теж пояснення знайшли: якими очима дивитись. Одики чудо, бо вони вірні; люди-ж безвірні чуда побачити недостойні й бачуть вони не справжню кров, а живицю. Чудо залежить од віри. Б віра в чудо — є й саме чудо. Прочани гостро засуджують місцевих невір: „Ви всі однакові. Бог послав знаменія. Та й якими очима дивитесь. Для вас живиця, а для нас вона кров. Як ви дивитесь, то живиця, а як ми дивимось з вірою, то це сама настояща кров“ (с. Ватажкове, від Н. Кулакової). Отже — чудо тільки для спасених, для вірних. Цю думку висловлювано й за Калинівських чудес: кров у Калинівці бачили тільки ті, хто вірував.

Для спасених кров тече то bloodками, то шпалками (с. Ватажкове, А. Тютюнник, Н. Питрижина). Для вірних од ікони „запах такої! Не такої, як клей, а якої-то особенний“ (Полтава). Навіть більше: „всі ікони в іконостасі запахали“ (Полтава, Я. Риненко).

Але експертиза проте була й намагалася підрвати віру. На цьому ґрунті створюються умови для народження легенди — як покарано невірних експертів. Вони в думці прихильних до чуда не могли залишитися без кар. І кара їм заходила. Її підказує тисячолітній трафарет життєвої та всякого роду морально-покальної літератури. Вони, експерти, намішувалися преступити близько до святині й поводиться з нею як з простою річчю — небесна сила відкидає їх геть.

„Як оце приїжджала експертиза, той ото лапнувся за цю ікону перший та казав, що це не кров, то він як взявся за ікону, та його як айнуло, то він лежав часів три,

⁴⁾ „Більшовик Полтавщини“, № 73, 23/VI 28.

а потім взяли його так, биш чужаки, в автомобіль. А той, що то приїжджав з ним дру- гий, у того получилось головокруженіє велике, просто одурів. В того замісника голови ОВєКа, як приїхав додому, жінка вмерла, а в того профєсор жінка бросилась під поїзд, пока він приїхав. Ото їм таке наказаніє, отако Бог наказує“ (с. Ватажкове, від антонопії Сергія Овчаренка, 18/VII 1928 р.).

Цікавий варіант легенди чує один з учасників експертизи, директор Полтавського музею Я. О. Риженко. Він має змогу сам почути про те, яку кару народня фантазія ви- гадала для нього. „Чи не чули ви, що воно там таке ото в Ватажковому трапилось? А друга й відпочідає: — А як же, чули. Там за Іваном кров тече. Та так тече, так тече, що підставили гарілку — натекло повну. І тече ця кров річкою по церкві аж в саму ограду. Так ось виїздила комісія з Полтави. А профєсор нисовий увійшов, та й злітін ватком кров обітерти. Там його як ударило об асфальт та як почало крути-и-ти, та тіки батюшка й спас, бо прийшов з хрестом. С того часу і профєсор увіровав“. Нарешті, ще один запис має ту варіацію, що священник уратував експерта тільки тоді, як викинув на нього три відрі води, та ще покарано не тільки експерта, а цілу комісію — її разом з автомобілем зірвало в повітря. „Оцеї самий нечистий, коли доторкнувся рукою, так упав і лежить в церкві. Аж пока не прийшов священник, викинув на нього три відрі води і спас. А в той час, як він різав (надрізував) страви ївни, щоб визначити, з якого вона де- рева. Н. Д.), поїздом зарізало його жінку“.

Останній мотив — зарізало експертів жінку — особливо цікавий. Навіть цей час якийсь жінки справді винулась під поїзд. І цей випадок ще більше зміцнив легенду. Ця жінка стала саме іменню жінкою профєсора-невіри. Подивившись реального факту з фантастичним його освітленням створили для вірних щось таке, у що не можна було не вірити.

За іншими переказами всі комісії „закутали вилор, автомобіль піднякло в воздух“. Експерти простягли руку на кров, що лалася з ікони, котіан дізнатися, що воно таме. Але ще не доїздили вони до Полтави, як кров, що вони взяли — чудовним способом зникла.

Явище, як чудо, повідомлено цілком. Починають утворюватись легенди про кару небесну всім, хто не вірить у нього. Легенда — це видно з самого матеріалу — утворю- ється анов-же назаперед не на місці події, а далеко по-за ним.

Основні мотиви цих легенд уже наперед даються в першій легенді про експерта. Інших невір, як і профєсора, небесна сила карає за бланківське поводження з святинєю: їх корчить, коли вони, як і профєсор, не вірять у чудо. Коли беруть кров з собою, то вона чудовно зникає. Фантазія далі тільки ширше опрацьовує давні вже мотиви: кара за невіру та довід святости крові. Згадаймо, що й у казківських чудесах р. 1923 маємо аналогічні карі за невіру: як замахала рука тому безбожникові, який хотів шаблемо руб- нути труну, що плакала до Христа (Етн. Вісн., I, 57), як побилла лиза година того, що стріляв у хрест, як прироста одній жінці золота н'ітірка до руки (ib.) й т. д.

1. „Оце бабусі краснотворські казали: — Чи правда це чи ні, що якийсь чоловік без віри підійшов до ікони, хотів відхулювати кров, та й приріс? Та батюшка служив, от забулась, кілька то молебнів, та й його й пустило“ (с. Ватажкове, від учительки Н. Кулакової).

У варіанті ж цієї легенди, що подано далі, Бог карає чоловіка за те, що він сказав „живиця, нема ніякої крові“: з ним почалися корчі. Як і в попередніх випадках, уратує батюшка трьома молебнями.

2. „І це томе ці бабусі казали: — Якийсь мушник — це все мушники, жінчини все с верою приходять, а мушники роспусники, не вірять у Бога, по багато жінок мають — прийшов до ікони і каже: — Та це чепуза, живиця, нема ніякої крові. Так його як ки-и-ниє! І почалися з ним корчі. Народ перелаявся. А батюшку тоді попросили молебни служити. Так він одслужив три молебні й його (того мушника) одпустило“. Далі Н. Кула- кова додає від себе: — „Справді, це наші ватажки (ватажківці) казали: наш батюшка стільки молебнів служе, що з ніг падає. Все відмовляється служити“.

3. „Кусочок п'яточа хтось із приходящих, хтось в п'яточок зав'язав, а потім, коли прийшов додому, розв'язав, щоб удома показати, а там нема нічого“.

4. „Я чула, одна жінка брала ту кров, да поки дійшла додому — нема нічого, десь поділась. Розказувала, що щось таке буде. Другі кажуть, що це неправда, що кров тече, а вона каже: правда, бо вона (кров) ціла була-б, а то десь поділась“. (Від Насті Питрижиної, 12 років).

5. У дальшому варіанті маємо вже з'ясування, чому саме кров зникла — гріх брати ту кров. „Кажуть, що з ікони бежить жевуця. А хто, то кав — то кров. А одна жінка вщипнула да воно таке, як свічечка, тоді зав'язала в платочок в узелок, принесла додому, розв'язала, а нема нічого. Вона тоді прийшла знов до церкви да молила Богу, щоб простив, що вона вщипнула. Тепер не беруть цієї крові. Гріх. Я-ж кажу, що та жінка принесла і як побачила, що нема нічого, то всім розказала, що то гріх. І боляк вже брати“ (с. Ватажкове, від учениці 3-ї громади Насті Тютюнник, 18/VII-28 р.).

А дальший варіант, ще повніший за попереднього, має вже скільки нових моментів, а саме: хустинка, що з неї кров зникла, стала вся в дірках; окрім того, коли в попереднім варіанті тільки загально говорить, що гріх брати кров, то тут конкретно вказується, чому саме гріх — не можна хустинкою торкатись. Нарешті тут натрапляємо вже й на кару особі, що вчинила цей гріх, кара цілком така, як і експертові, тільки там жінка експертова під поїзд винулася, а тут чоловік жінки, що в хустинку кров брала, причому кінець тут непевний — під поїзд пішов чи втопився.

„Приймаю чоловік сюди-ж до церкви диніця, а я вела коня додому на обід. А він каже: — Тютю! Постойте, я вас щось іспитуюсь. Чи правда, що до вас до церкви бибн приходили і одна витерла платочком ту ікону і каже, так увесь платочок убрився в кров. І вона взяла каплю тєї крові зав'язала, щоб дома показати. Потом йде відцїля, а сюди-ж оп'ять жєнщини йдуть, стрічають її та й питають: — Чи це правда, що там кров їде? А вона й каже: — Та як-же неправда, коли я йшла, платочком витерла. Ось і вам покажу. Коли, каже, витерла, аж нема нічого. Платок весь у дірках зробився, і крові нема. Коли вона до дому приходить, аж чоловіка нема вдома — він під поїзд пішов чи втопився. А їй вже сусіди кажуть, що це за гріх вам, що ви торкались платочком. А я йому й кажу: А я ходила, колушала сама й нічого мені нема. — Хе, коли-б знав, то-б і не їхав, такий пісок“ (с. Ватажкове, від жінки Сергія Оніщенка).

„Чудесність“ чуда доводиться новими чудесами, що створилися не на місці події. І дарма запевняти, що цього не було справді. „Кажуть, на цій деревні, на Ватажку, був чоловік німий. І пішов він до церкви, одслужив молебень перед іконою, де кров тече, і він був-же німий, а потім став балакати. — Таке підомить, а нас такого німого не було на Ватажковому. Обдував всіх таких інвалідів — ну, нема. Все думаю — ну Пелех старий, так ні, не німий. Кажу, не знаю. Ото люди нахають“ (с. Ватажкове, від Сергія Оніщенка).

Оновлення ікон. Одне чудо тягне за собою дальші. Як кровотеча з калкнівського хреста викликала масове „оновлення“ ікон, так само й пригода з іконою у Ватажкові призвела до обов'язкового компонента всього „чудовного“ комплексу — оновлення образів. Характерно, що й „оновлення“ стали спостерігати таки не місцеві люди, а прочани. Ці відповідно-настроєні люди оновляли ватажківцям ікони, як трохи раніше перед цим створили легенду про чудо.

„Обновлення в нас не було нікого, аж поки не почав ходити народ чужий. А вже як найшло, то кажуть — аж шість ікон оновлюєсь. Носять, вішають полотенця на ті ікони. Як почали ходити багати, то сразу помину ікони, повитерали. Оті городські торговки як прийшли, то вони й пол понесли“ (від Оніщенкової, Ватажково).

Оновлення ікон — одне з найпопулярніших чудес. Полтавщина, як і всяка інша округа, знавала їх часто. За останні часи ікони оновлюєсь у Великих Будищах, Олішні, Перещепні, а тоді вже, аж після чуда з кров'ю — у Ватажкові. Оновлення ікон — така звична вже підхідка, що навіть останніми часами воно почало викликати до себе скептичне ставлення навіть у найтемніших шарах селянства; всі оновлення на один лад. Хіба трохи можна спинитися на оновленні ікон у В. Будищах, де місцеві обставини можуть бути цікаві для вивчення того оточення, в якому епідемія оновлення виникла. Ікони у В. Будищах стали поновлятися у селянці М. Максимовичевої, з професії килимарки, на думку

околичних селян — людини божевільної на релігійному ґрунті. До того — вона підтримує звязки з чернцями та іншими групами релігійно-активних людей. Ця селянка заявила, що у неї оновилося 3 ікони й сама собою запалалася свічка під ними й прохала владу, щоб дозволила організувати їй окресну процесію на Ворскло підчас ярмарку в Будинцях. Комісія експертів, розуміється, жадного оновлення не знайшла, навіть ікони були старенькі. Натомість у хаті М. Максимовичевої знайдено було оригінальні „царські плакати“ її власного хиробу. На папері зверху портрет царя й цариці, що вона намалювала сама, над ним двоголовий орел, під царицею такий підпис: „Ея імперат. велич. А. Ф. им. все Російска“, а під царем: „Его императорск. Величество Г. им. Николай Алекс. с. державицъ и. Російскій“. Решта плакатів формою скидається на вінки, а посередині замість портретів написи: „Почтите слово Божіє, Бога і царя. За Богомъ милитва, за царем служба не пропаде“. Всі ці плакати малювала й писала вона од руки. Розмальовувала клейовими фарбами та кольоровим олієм. Гілки зеленою фарбою, а посередині червоні квіти. Всі плакати дуже подібні один до одного і формою, і змістом. Іх вона не тільки розвішує на стінах своєї світлиці, але й сусідам та знайомим роздає, поширює по селі. Плакати свої М. Максимовичева датує, напр. під одним плакатом знизу написано: „1928 Г. 6 Мая Рисовала Мария Степановна Максимовичева“.

Плакати, як і ті чудернацькі знави, що їх подає Максимовичева на ім'я „Главногo прогнителя земледелия и землеустройства“ з прозанням „не разрушать храмов Божих, утвердить религіозно-христіанскую веру“ й т. д., свідчать також за стан здоров'я автора цих утворів; до такого висновку прийшли й судові органи, що справу Максимовичевої розбирали.

Отже, як ми вже сказали, оновлення ікон — річ замалою й цікавості до себе викликає мало. От, напр. розмова з приводу оновлення в Онішні. „У нас в Онішні в одній вітні оновились ікони. Так тож-ж так, ходили люди, тіки мало, не так як тут (у Ватажковому). Тут так багато. — (А де-ж ті ікони?) — Так і осталися, в церкву їх не брали. (Полтава, Музей, 20/VII-28)“. До ватажківських ікон оновлення ходило багато людей через те тільки, що з ікон текла кров; не будь вровотечі з ікон — так само-б, як і в Онішні, мало ходили-б люди. Спочатку оновились ікона Матері Божої постової (що вішають на піст), а потім оновлення не минуло й тої ікони Спасителя, з якої почалися чудеса: „Кажуть, що той Спаситель, що потікала кров, був дуже темний. А потім стали в його руки біліте, тоді стало отак до пояса біліте, а потім голова стала, вуза стали біліте. А то коло його так друга ікона оновилась — казали архангел Гавриїл чи що. Там до неї (ікони) гроші зносили, то там якусь жертву приносили, багатько рушників“ (с. Ватажкове, від Івана Лугового, 11 років).

До ватажківської церкви, як колись до калинівського хреста, потяглися прочани. Утворився певний рух, трохи зовні подібний до Калинівського, але значно менший кількісно. Напр. колись до хреста з одного тільки с. Луки (Воинь) вийшла група 82 чол. заразом, а до Ватажкова надходили групи душ по 14—20. Та й урочистості тікі, що була в попередньому рухові, ми тут не бачимо. Там ішли з процесіями, — з хрестами, іконами, квітчанен, коси розпускали дівчата, віночки з барвінку на голови накладали, пучки зілля з свічками в руках несли, як зустрічалися дві партії, всі падали навколішки, цілувалися в плечі, прикладали ікони до ікон (знаменували), пісень співали спеціально „калинівських“, обіди загальні по селах справляли — і дорослих, і дитичі, до страшного суду готувалися, тих, що йшли в подорож, визодили з села адибати¹⁾. У Ватажковому все було простіше. „Одягаючи в дорогу чистенько, по святному, в руках несуть пучки квітів, за плечима торбинки з зарчами, коли зустрічаються, то останавлюються, розпрашують. Як родичі з родичами зустрінуць, то й цілуєць“ (с. Ватажкове, від жінки Сергія Онисенка). „наймають молебні, дарунки приносять (гроші, полотно), то-що“. „Бага-а-цього людей, по п'ятсот душ буває в церкві за один день. Приносять квітки, звязані в пучечки, кладуть до тієї ікони, кладуть гроші. Молиця, молебень наймають“ (19/VII-28 р., с. Ватажкове,

¹⁾ З процесією, разом із ними тричі обходять навколо церкви (с. Лука)...

від Івана Лугового, 11 років). „За плечима торба — набере хліба, та й іде, як старець. О-о-о, цвітіння масу несли — і з гір, і з Беаручок. Та все живі, хороші. А потім і вінків багато носили на Спасителя, на Матір Божу. І рушники приносили, полотня кусочками, платочки багато приносили — дарували все. Приймав те все церковний староста. Мабуть будуть продавати на церкву с публічних торгів. Обикновено цими платочками і цими рушниками вони діляться — піп з дяком. Які красивіші, то потребує публіка вивісити“. Так вибиралися в дорогу сторонні люди, адалеку. А от як ставили місцеві, напр. та баба, що мала підлогу в церкві під час чуда: „Отака трясця рокова, а не староста. Мала, мала підлогу, а він не заплацав, а з людей-же бере. От прокляті люди: де вони беруть? Два рази мала і гризно“ (с. Ватажкове, від жінки Сергія Онищенка). „Спершу, скоро рух почався, церкву одчинено було щоденно. Ввесь час у ній були богомільці — одні виходили, другі приходили, дивилися на ікону, молилися, молебні служили. Від того, що ввесь час у церкві людей було багато, а церква мала, та ще й від того, що ввесь час свічки горіли, повітря було тяжке, люди мліли. Кажуть, як ходили люди до церкви, п'ять дівок витягли з церкви — коміали, чи як побачили (так упавнуло на них чудо), чи хто й зна, чого вони“. (Від учениці 2-ї гр. Насті Патріжної, 18/VII-28 р.).

Звістка про чудо швидко облетіла всю Полтавщину, бо й пройшла далеко по-за її межі. Прочани, і так очіч подивитися, все прибували, що далі, то в більшій кількості. Йшли пішки, їздили кінями на возах, наймали візників, приїжджали поїздом. Йшли з ближніх місцевостей — з Полтави, з Карлівки, з Тукарів, з Опішні, з Ковалівки, з Божкового і т. д., приїжджали і адалеку — з Києва, з Харківщини, з Одеси, з Бограда, навіть з Москви. „Після Тройці почали люди ходити. Здалеку йдуть і йдуть — з Одеси, з Бограда“ (від прикажника ватаж. кооп-ву). „Приїжджали з Москви, з Сибіру, з Харкова, із Києва, чуть лі даже не з Києва. Більшість від'їжджає розчарована, бо йдуть з настроєм побачити кров, а тут нічого нема“. (Полтава, від Є. Батурини). „Така маса людей понайменшало, як кримари — аж Харківської губернії, з Опішні, а-за Полтави понайменшало лошадми, й пішки, й поїздом, зовсім ні наймають“ (ст. Головач, від С. Лебедяна). „Народу багато йде. С Карлівки сунуло, з Тукарів багато — на ікону дивитися йшли. Ще адалеку с степу приїжджали. я забув. Несли, несли (пішки йшли, підводами їздили). Як коли йдуть, так і дороги не хватає“ (с. Ватажкове, від Альошки Тютюнника, 8 р.).

Щоб припинити цей неспонний рух, влада заборонила відчиняти церкву в будні дні, за винятком свят. Отже люди, що приходили в будні, по кілька днів чекали в Ватажковому, ставали до пола чи до скляни що-небудь робити за харчі, поки нарешті дочікувалися святного дня і заходили в церкву. „Ну, то-ж ходили баби. По три дні тут жили — аж із Опішнього баби, — поки неділі дочекали. Так вони по три дні робили і матушці, і тим, у кого останавливались“. — „Церкви не откривають, а ні яким сидіти, то обіємо буряки за те, що поїсти дадуть да переночувати“ (с. Ватажкове, від Сергія Онищенка).

Відомо, що навколо Калинівського руху витворився був цілий цикл т. зв. „Калинівських“ пісень. Вони були дуже поширені. Їх співали й дорослі, й діти, і в церкві, і на вулиці, і по хатах. На Полтавщині подібних пісень не було, хоч „Отчанаха“, подорожуючи до чуда, співали. Співали ще якихось пісень і заїжджі скопці, що теж навідувались до Ватажкового, але що саме — дізнатися не пощастило.

Чудеса по інших селах. Легенди. Окрім цього головного чуда, було ще кілька чудес не таких різноч. і не в Ватажкові, а по інших селах: крутиться хрест у церкві, з нього теж тече кров, жінка стоїть нерухомо сорок днів і сорок ночів, десь близько від Ватажкового, верстом з тридцять п'ять — у церкві стоїть миска з кров'ю (тут уже ватажківці створили чудо своїм сусідам, як ті — їм); відтворюється вже заявлений мотив про таємниче світло в хаті.

1. „Підождіть. Я чула, що в Гробовійці (65 верстов від Ватажкового) будто-би хрест у церкві крутився. Кажуть: це не тілами в нас, і в Гробовійці крутився хрест у церкві — отакечки на місці крутився сам по собі. Це люди йшли до церкви і балакали — не наші люди“ (від Насті Патріжної, с. Ватажкове).

2. „Кажуть, що як служба була — це не в Ватажковому, — то батюшка очинив врата і побачили, що там наперед церкви крутиця хрест. Тоді взяли, приставили драбинку, вили руками, а з того хреста кров потекла. Тоді підставляли тому хрестові цеберки і цеберками кров носили. А хто й зна, куди це носили“ (с. Ватажкове, від Насті Тютюнник). „А верстов за трицять п'ять по церкві нашої стоїть миска і повна крові“ (від неї-ж). „У Петрівці Красноградського району там некая Кравченко Катерина стояла сорок днів і сорок ночей в хаті, і нічого не їла і не пила. Кажали — змирення Боже. І почали ходити — дивитись на неї“ (Пікіше виявилось, що вона — хора. Є. Батурин, Полтава).

„Тут на місці не чути нічого. А от в Сапчароз порожня хата була, заброшена зовсім і там по ночах аркій огонь був. І ось дядишкі якісь замітили це діло, почали слідити, щоб виласити — чого воно там світить. Но вобщем сивальчаків не було. Знайшлося два комсомольці. Один заліз у пічку, а другий десь остався на печі чи шо. От, приходить дванадцять часів ночі — світ показався і два старика виходє відкільсь, неіменно, показуючи в цій хаті. Сідають за столом і балакають. — (Що-ж вони балакають?) — Забуєсь. Но факт той, що вони узяли, що там на печі один вець і в печі. І кажуть до одного: — „Злазь с печі! А де ж — питаючи — другий?“ А той злізавсь та каже: — „Та я сам“. — „Ну, коли сам ти тут, то будь сам, а той, що в печі сидить, той хай там сидить. І до сік пор він сидить там. Оці богомольці, що ходять, так оце вони говорять“. (Від прикажника ватажківського кооперативу Петра Петровича).

В иншому варіанті цієї легенди місце виклається инше. У хату входять не двоє, а трое чоловіків, де того-ж називаються всіє трое — Господь, Петро й Павло. Комсомольців вже не два, а один, дарма що на початку говориться у множині — „присліджували комсомольці“. „Ото про ці записки, що ото писали. В одній хаті так присліджували комсомольці. Прислідили, що вийшло три чоловіки в хату. Засвітили лампаду і сиділи там, балакали. А комсомолец той на печі сидів і слухав. Поговорили вони між собою, а тоді й кажуть тому комсомольцю: „А ти сиди там аж до Петра й Павла“. Це вже шось днів із п'ятнацять, як було. Отож кажуть, що в городі Єрусалимі. А потом вже тиз трое чоловіків не стало — хто й зна, де ділись. Кажуть то був Господь, Петро й Павло. Потом прийшли би того комсомольця, звали його й повесили в богодальне заповіді. І дальше не чув, як вони — чи він встав, чи не“ (с. Ватажкове. Від Сергія Омищенка).

Всакє чудо діється не а проста, воно щось віщує. Чудо, окрім елементів чудовищности, має символічний елемент, що використовується для морального повчання. Отже — як повенювали ці всі чудеса? Вище ми бачили, що є тенденція повенити їх так, як їде в літописях вони повенювалися: не перед добрим. Крім цього мотиву — чудо віщує лиха — старались розгадати й символічне їх значіння.

„Оце те, що обновилося, це переродження должно бити, щоб снів перевернулись до Бога, мол ви вже забули за Бога, що він вже чудес не робив, а оце зробив, показав, що є Бог“ (с. Ватажкове, від прикажника кооперативу Петра Петровича). „Чого обновиляється ікона? Того, що ми такі грішні, нічого не вірим. Та Бог таке дав, щоб ми розкалялися, щоб ми йшли по путі оправдній. От нам і показує Бог чудеса — от обновили ікони“ (від ватажківського листоноші Сергія Омищенка та його жінки Саші). „Це буде кхсь нещастя, щось нас таке постигне, це предостереженіє проти чогось. Такі балаки були: не сьогодні, завтра буде війна. Оце-ж чудо а'являє тм, що предостерегає людей од великого нещастя, щоб вони покаялись“ (від Н. Кулакової).

Легенда про старика. В кн. 2-й „Етнографічного Вісника“ редакція журналу зробила цілком слушне зауваження до вміщеного там запису Р. Дяківської „Легенда про старика“, що тематику легенд на Лівобережжі славе не вивчено і що на записування їх треба звернути пильну увагу тепер, не відкладаючи на потім, коли легенди ці можуть зникнути. На Полтавщині я натрапив на легенду в численних варіантах; змістом своїм вона скидається на „Легенди про старика“, що записала Р. Дяківська, власне на декілька таких легенд. Справді, коли порівнювати їх з усіма тими легендами, що поширені були на Правобережжі, то такий зміст зовсім відмінний.

Це розповідає Михайло Воак — лісничий з Диканьки. Йде, каже, парубок, а назустріч йому дід старий-ий, старий, і соплак у нього висить. Звертається той дід до парубка: — „Покажи мені, сину, дорогу“. Той показав. Тоді дід йому й каже: — „Ану, наступи мені на ліву ногу і заглянь в ліве вухо“. Дивиться той парубок йому в вухо і бачить — врожа-а-ай, врожай. — „А тепер — каже — наступи на праву ногу і заглянь в праве вухо“. Наступив той хлопцеві і на праву ногу, заглядає в праве вухо. Бачить — голе поле і багато костей на йому. „Ото, каже дід, буде врожай такий великий і нікому буде його їсти“ (від спіяр. Полтавськ. Музею М. Ів. Гавриленка, 20/VII 28 р.).

Ще один запис цієї легенди ми зробили від учительки з с. Ватажкового Н. Кулакової, але вона затримала її не твердо, нічого нового він не дав і особливої уваги не вартий. Подано й його при купі „Балакали про це чудо і мені розказували так: Ішов чоловік у город. Зустрілася йому (боюсь брзати) якась жінка. Ця жінка й каже: „Отам у сосні ти щось таке найдеш. А назад ти будеш йти — побачиш яму... Ага! Той чоловік воли він продавати. Продав він їх щось з вигодою. Вертається додому. Аж дивиться — правда, яма. Заглянув він в ту яму, а вона повна крові і трупів. Потом він зустрічає її (ту жінку). Ти вона йому й каже: „Ну, що ти бачиш? Те й те бачиш — розказав їй. „Ото буде така страшна війна, оце знай, така кровопролитна війна буде“ (с. Ватажкове, від учительки Н. М. Кулакової, 18/VII 28 р.).

Другу легенду, вже цілком відмінну, записали ми в Полтаві від Є. Батурини. В легенді оповідається, що дядько він продавати воли. По дорозі зустрів двох дівчат. Вони йому сказали, що він продасть свої воли за 120 карб. Вийшло так, що дівчата ті правду сказали. Дядько продав воли і, вертаючись назад, на тім місці, де він їх здібав, побачив три порожні снопи — два житні і один пшеничний, а в ямі біля них кров кипить. Подано запис цієї легенди: „По цей бік, на Декінську — є такі слухи — Іхав продавати дядько воли. Зустріло його дві дівчини і кажуть, що ти продаєш воли за сто двадцять рублів, не більш, не менш“. Той подивився на їх і каже: „А що ви за дівчата? А вони йому: „Коли будеш їздити, тоді знаємо“. Поїхав він на базар, продав воли за сто двадцять. Іде назад і в цьому самому місці на дорозці баче — лежить два снопи пустих — один жита, а один пшениці, а біля них яка варита і в цій ямі кипить кров. Подивився, подивився дядько на оце, помовчав там, та й подумав: „Оце буде голод і війна“. Та й поїхав далі. Пережестився і поїхав“.

Є. Батурин, що розповів цієї версії легенди про дядька з волами, зазначив, що він аналогічні легенди й перекази чув цього року і на Криворіжжі. Розповідають там і цю-ж легенду про дядька з волами, тільки з деякими змінами, напр. зустріч дядька по дорозі не дві, а одну дівчину. Вона дала йому хустину і сказала: „Не дивись, аж поки не прийдеш додому“. Він послушався її — взяв ту хустину, склав її в кишеню і як приїхав додому, то розкрив. В одному кінці хустини був зав'язаний порожній колосок, а в другому кінці хустина була в крові. У питанні про те, що це означав, розбіжностей нема. І на Полтавщині, і на Криворіжжі пояснюють однаково: порожній колосок про-рокує голод, а кров — війну.

В дальшій версії імено вже такі зміни — не дядько, а дід а бабою ведуть продавати не воли, а корову. Назустріч їм виходить не дві, а три дівчини і кажуть, що продадуть вони корову за 130 карбованців. За це вони купують дівчатам гостинця — по хустинці і кожна хустина по 5 крб. Кінець уже більш подібний, правда, що в ямі не кров, а мертві люди лежать.

„За городом ішов чоловік і він товарищу. Хто й зна, де вчались дівчат довгі; кажуть: „Дядьку! За скільки ти корову продаєш?“. Хто й зна, за скільки ядасця“. Кажуть вони: „Ти продаєш за сто п'ятдесят. А як продаєш, то купиш нам по платочку“. Повів він у город і продав-же-ж так, як сказали — за 115. Вертався він додому, аж вони виходять — дівчата ті: „Ну, що ж, так продав, як ми казали?“ „Так“. „А купиш нам по платочку?“ „Купиш“. А далі вже не пам'яю. Знаю, що сміяв він собачий, щось в тому снопі було і одгадувало воїсть йому, що буде війна велика... (від діда Юхимца).

„Один дід і баба вели корову продавати, а дівчатка (три) вибігли і питають діда цього: „Куди ви, діду, ведете цю корову?“ „Продавати“. І каже — „За скільки ви хочете

продати? А дід каже: „Хоч би мені дітки продати за п'ядесять карбованців“. Дівчатка кажуть: „Не продасте за п'ядесять, а за сто тридцять“. А дід кає: „Якби я так продав, то вам гостинчика купив“. Тільки продаси опіздні“. Дід виів корову, то купці не купили корову, а ось приходять опіздні і продає дід за сто тридцять. Потом пішов дід і купив три платочки по п'ять карбованців — на п'ятнадцять карбованців. Дід купив ті платочки і йде вже назад, а тут здорова йма викопана і там лежать мертві люди. Вибігають дівчатка. Дав він гостинці, ті платочки, а вони питають: „Ви нічо тут не бачили?“ Він каже: „Ні, бачив. Викопана йма і в тій ймі люди лежать“. Дівчатка ті кажуть: „І ви так будете лежати, як ті люди. Війна така буде. Будуть пускати гози різне яропланами. Будуть бити — хто попадець“. Люди цього не бояли. Або ж війна буде, або голодовка“ (с. Ватажкове на Полтавщині. Від уч-ці 3-ої громади Насті Тютюнник 12 років. 18/VII 28 р.).

Далеко краще і докладніше розповіла цю легенду Ганна Михайлівна — з йтого ж родини. Правда, вона внесла й деякі відмінності. Чоловіка, що він корову на базар, зустрічають так само дві дівчинки. Тут вже й зміни починаються. Виходить, що чоловік той думав ваяти за корову більше — 150 крб., а вони вгадали йому на менше — 130. Купив їм на гостинець по хустині. По дорозі назад також бачив видоцище, але відмінне від попередніх — в ймі стоїть сніп жита і люди говоряться міжби в крові. Закінчення — те саме.

„Він чоловік корову на базар. Він її думав продавати за сто п'ядесять. Довів він ту корову до лісу, зустрічає його дві дівчинки. Вони його питають: „Куда ти ведеш цю корову?“ Каже: „Продавати“. „А скільки ти думаєш за неї ваяти?“ Він їм сказав: „За сто п'ядесять“. Ні, каже, продаси ти її за сто тридцять, ще й у дванадцять часов дин“. Приїхав він на базар. Стояв до дванадцяти часов — ніхто не питає тієї корови. В дванадцять часов прийшов купець і купив ту корову за сто тридцять. Бач, я там пропустила. Вони йому сказали: „Як продасиш корову, купиш нам по платочку“. Коли продав він корову, задумав це і купив їм. Каже: „Не буде їх, то дітям буде“. А все-таки купив. Вертаюця додому, доходить до того місця, де він їх стрічав. Ам виходить вони і кажуть: „Продав корову?“ Продав так, як ви назвали, за сто тридцять і в той-же самий час. Одав їм ті платочки. Ну, тепер — кажуть — їди додому, тіка ще тобі по дорозі буде щось таке страшне... Тіка ти не лаяйся, їди прямо, даже не останавлюйся“. Ось він пройшов трошки далше — це все в лісі, дів'ятільно динця — йма і в ймі стоїть сніп жита, і люди копошаця так, неначе в крові. Він захмансь дуже, але не останавлювався, тіка ганнув і пішов. Потом зустрічають його оп'ять ті дівчатка обидві і питають: „Що ти бачив?“ А він і каже: „Та Бог його знає. Таке щось дуже страшне, що не можу опреді-
лять“. І роз'яснив їм. Ну, отож, — каже — знай: ото як сніп й'яван, так великий голод буде, а що люди в крові, так то велика різня буде і люди людей будуть їсти. Ото й — кажуть — більш нічого. Яди собі“ (від Ганни Михайлівни, с. Ватажкове).

Дальший варіант, власне є продовження легенди про дядька з волами, але вносить децхо нове й конкретніше. Тут зазначається, звідки той дядько (з Писарівських хуторів), які воли на масть він він (сірі), дві жінки зустріли його біля Писок (Ватажкове), вгадали йому, що воли він продасть за 250 крб. Бачив він — червоне снівно, а в стороні — врожайний сніп жита, а пояснено йому це явище так: огонь — то війна, а жито — врожай. Найінтересніше в цім варіанті те, що легенду цю звязано з головним Ватажківським чудом.

„Я чув тоже — Олексій мені казав. Так він каже: „Ну, скажи пожалуста, чи це ж таки правда, будьто дядько з Писарівських хуторів він воли сірі та довів сюди на Писки і, каже, виходить дві жінчини“, і кажуть: „Куди ти, дядьку, ведеш ці воли?“ Каже: „Продавати в Полтаву“. „Так от: обов'язательно ви їх, ці воли продасте не дешевше, як за двісті п'ядесять. І як продасте ці воли і повернетесь відтя з базару, то щоб купили нам по платочку“. То він сказав, що — добре. Значить продає він за двісті п'ядесять ці воли і купив їм по платочку. Вернувся він додому. Іде, і на тім же місці, де це вони виходили, ті дві жінчини, таке зарево красне в віді огни, а в стороні стоїть сніп жита такий рожаєстий. І от вітіля тоді виходять ті дві жінчини і він дав їм по платочку і запитує їх: „Що то?“ А вони кажуть: „Ото що огонь, то то буде така сильна війна і буде таке кровопролиття, а ото що ото жито сніп стоїть, то хто останеця, хто вірує в ці знаки,

що показалась кров на Спасителі і обнови́в, то ті будуть мати такі врожаї хороших і хліб¹⁾. І зазначили, щоб як він прийде додому, то з'ясував сусідам своїм, або стрівших наприклад, що таке було йому собитіє, щоб усе так вони опоминилися і не грішили" (18/VII 28 р. Від ватажківського листеноші Омищенка Сергія).

Нарешті, подіємо ще один запис легенди з цього-ж циклу, поширеної ще перед тим, як повстало Ватажківське чудо. Ще торік чув її від старіших селян хлопець 11 років Іван Луговий і оце тепер зміст її переказав нам. Тут уже ні воли, ні корови нема. Просто їхав собі чоловік і на дорозі натрапив великого колосистого снопа та й взяв його на віз. У возі сніп той перетворився на труну з кров'ю. Висновок же тут спільний з попередніми легендами — все зводиться до голоду й війни.

— „Я чув прошлий год, що Іван чоловік, значить, і на дорозі лежав дуже колосистий сніп і великий. Він його взяв на віз, потім дає проїхав. Ізгаді йому йшов чоловік і жінка. І главули, що в його іє того снопа зробився гроб. А в тому, кажуть, гробу було крові багачка. Той, значить чоловік, що сидів на возі, оглянувся і сказав: „Я ж брав сніп, а чого-ж зробився гроб?“. Тоді той чоловік, що йшов изаді, сказав йому, що буде дуже великий урожай і нікому буде його збирати — того, що буде війна і багачка людей плачуть в пани, а в нас нікому буде жати" (с. Ватажкове, від Івана Лугового, 11 р.).

Позані сповідання безперечний зв'язок мають з тими легендами „голодного циклу“, що були поширені в двадцятому — двадцять третьому році. Досить згадати „легенду про старика“, яку записала Р. Данківська²⁾, щоб констатувати спорідненість наших легенд з нею.

Поруч з наведеними поширені ще легенди есхатологічні. Чутка про швидкий кінець світу не раз змалювала людність, а особливо такі перекази розповсюджуються в умовах релігійно-містичного віднесення. Як пригадаємо, в настрої прощан, що йшли до Йосафатової долини, момент есхатологічний був найголовніший. В умовах Ватажківського чуда він виник теж, хоч і не так виразно, бо й чудо Ватажківське не таке іскраве й оригінальне, як колишнє Калнініське. Наведемо типові тільки риси з цього приводу.

„Це от вистухів я чула, що будто через три годи (тоб-то в 1932-м) буде кінець світа. Ішли жінки с церкви, балакали. А одна жінка так сказала: „Іде літо. Треба соб-ривати" (3). А друга каже: „Не роби, бо й ти пропадеш, і все пропаде. Через три годи кінець світа буде" (с. Ватажкове, від Насті Питрижиної, 12 рок.). „Баби як посподію, то тільки й балачки. Та каже — страшний суд буде, а та — як уже заплавають світ про-волокою та підуть огнені колесниці по землі, ото вже буде страшний суд. Сказано, що перед тим буде показувати Бог чудеса, що ось недалеско врем'я — кінець світові. Тут спорили одна баба з другою. Одна каже: „Коли ікони обновляють, то це буде гарна жнз, ще довго проживем". А друга каже, що ні, що це перед конченням віку" (від С. Омищенка).

„Русалинські" та „Афонські" записки. Одночасно з чудесами, з поширенням легенд, з'явилися т. зв. „Ерусалинські", „Русалинські", або просто „Божі записки". Їх поширювано по селах на Полтавщині різними способами — і передаючи з рук до рук, і підкидаючи, розкладаючи по дорозі, пересилаючи поштою, і по хатах, і по ярмарках, і навіть по школах.

Записки ці, звичайно, не можна вважати за нове квище. Їх розповсюджувано з давніх-давен, вони ніколи не виводилися скрізь по Україні та Росії. В зв'язку з чудесами вони трапляються тепер дуже часто. Типовий зміст їх такий: „В городі Іерусалимі во время богослужения было чуты голос Ісуса Христа: Молітеся Богу хоть отчешашу, хто получи цю ачписку должен написать девять і роздати в два дні получи радость в девять день".

¹⁾ Етнограф. Вісник, кн. 2. На соціально й економічну обумовленість цих легенд в головному указав С. Шевченко, Е. В., кн. 7.

²⁾ Собирати — набувати добро, старатися, щоб усе було в господарстві, дбати за одиг, харч, худобу. Цей вираз відповідає російському „приобретать".

„Бумажки розкидають. Один чоловік дав одному дядькові. І сам хто й зна де дівся. Той дядько, що жав, приніс додому і дав жінці, а потім жінка взяла да дала на Ватажкове, а Ватажкове написало 9 таких бумажок і знов роздав“ (від уч-ці Насті Тютишник. 18/VII 28 р.).

До інтенсивного розповсюдження цих записок спричиняється головню те, що в них в кінці момент залякування — хто не розповсюдить, то з ним скоїться якийсь лих, та ще й приклади подаються, що з одним чоловіком, що не виконав, там-то скоїлося те-то. Є записки, що цих залякувань не мають, але здебільшого вони є. З тих записок, що побували в наших руках, ті люди, котрі не виконали цього обов'язку, зазнали такої кари: в одного чоловіка кобила збила сина (подекуди замість кобили пишеться „лошада“), а то попросту: „бля убит сина“ — як саме, не зазначається; у Харкові — громом убило і сина, і коняку; нарешті — пропала в господарі коняка.

Ці застереження крім записок, і словесно переказують: „Як получе записку і не напише дев'ять записок і не роздасть людям, то получить печаль, — що-небудь в хазі/й-стві случиться — може корова пропасти, може у семействі або хто ямре, або так що. А як напише дев'ять записок, то получить радість — може гроші найти або коняку або воли добре продасть“ (від Івана Лутиного. II р.). До Ватажкового записки ці занесли з Полтави: „Отже вочи (городські) попринесли оті записки, що оті писали. Мені тож хтось підсунув. Була наприклад така штука — слух такий був: получив один чоловік с Харкова цю записку і не роздав її (не розповсюдив) до трьох днів. І случилось йому таке: як він прийшов додому, то в його пропала коняка. А коли-б він її роздав, то мав-би щось дуже велике“ (від С. Окищенко).

„Париска Матиш із села Мачух. 48 років, вдова, замовна. Написала 10 отаких записок і роздала таким-то громадянам (перерхувала йому саме роздала). Я — каже — звернулася до пипа: Чи можна їх роздати? Піп каже: Роздає! Коли-б піп не сказав, то-б я не розносила“ (м. Полтава, від Е. Батурина).

Усюди нагоду, усякий випадок використовується, щоб розповсюджувати ці записки. Їх роздають на селі сусідам, знайомим, розкидають по дорож, передають одне одному на ярмарках, на базарах, їх розповсюджують навіть по школах серед дітей. Для учнів придумано спеціальне лих — хто не розповсюдить, той не складе іспитів, не перейде до старшої групи. І учні, боячися залишитися на другий рік у тій самій групі, старалися переписувати записки і розповсюджувати.

Щоб зникнути це явище, мусіли цим питанням зацікавитися вчителі. Почали розпитувати учнів, щоб вивідати, звідки воно пішло. Хоч вивити це не зовсім легко, все-ж пощастило довідатися, що записки були розкидані по вулиці — на дорож в Козельщинну, що головне джерело, звідки пішли ці записки — Козельщанський монастир. Вчителям довелося по школах проводити спеціальні бесіди з учнями на тему „про русалинські“ записки.

Чисельні приклади доводять нам, що записки ці розповсюджувало жіноцтво переважно, а соннукувала їх до цього їхня невідомість та побоювання, щоб часом справді не сталося якого лиха, коли не розповсюдять. Наводимо ще для прикладу свідчення одної жінки. На запитання: навіщо вона ті записки розповсюджувала, жінка так відповіла так: „У мене є два сина. А ну як де зб'є котрого. Так луче написати записки“ (за слів Е. Батурина). Є ще одна відміна записок, що розповсюджуються в „русалинськими“ — по суті ті самі, але в них голос було чути не в Русалімі, а на Атоні і чув той голос чернець: „На Афоні якийсь чернець чув голос Бога: читайте молитву „Отче наш“. Хто знайде таку записку, повинен переписати таких дев'ять штук і за три дні роздати“ (за слів Е. Батурина).

Підсумовуючи подані факти, можемо сказати, що ватажківський комплекс чудес безперечно споріднений з Калинівським формально, розуміється, з місцевими відмінками, а також виходить з того самого внутрішнього джерела, що й попередній. Ватажківське чудо — нескривне повторення, копія Калинівських чудес. І тут і там цикл почався кровотечею; далі вже йшла відома нам проща, оковання ікон підчас тієї прощі, чудеса від нових святих; далі чудеса окопують і околичні села; відновлюються відомий уже

нам цих легенд. Основа добре відома нам з Каалнівки. Ватажківські відміни зводяться до того, що перше, масштаб руху значно менший та тематика легенд своєрідна ліво-бережна (легенди типу запису Р. Данківської). Проте відносно даного місця (Полтавщина) це був досить сильний рух, що через нього поживався містичні настрої. „Русалинські“ записки, — відомі здавна, спостережувані й тепер на всій Україні, — втяглись в цей комплекс, так-би мовити, за законом тяжіння. Безпосередньо з чудом ватажківським вони зв'язані ще менше, як легенди Я, як останні, існували й існують самі по собі.

ДОДАТКИ ДО ЛІТЕРАТУРИ СТАРЕЧИХ ПРОХАНЬ.

З приводу цікавої статті В. Щепотьєва „Старечі прохання” та додатків до неї О. Малинки („Етнограф. Вісник”, 1928 р., 6 кн.) маю зробити доповнення бібліографічного та історично-літературного змісту.

Скільки мені відомо, старечі прохання надруковано ось у яких працях: 1) Записки Юго-Зап. Отдѣла Русскаго Географическаго Общества, т. 1, 1873 г. Матеріали, стор. 52 (2 прохання О. Вересая), 2) В. Боржковскій, „Лірики”, „Кіевская Старина”, 1889 г., сент. (2 прохання), 3) А. Малинка, „Кобзарь Петро Гарасько и лирикъ Максимъ Прищенко”, „Кіевская Старина”, 1893 г. сент. (1 прохання), 4) В. Гнатюк, „Лірики”, „Етнографічний Збірник Наукового Тов. ім. Шевченка”, 1896 р. II (5 прохань з повіту Бучацького), 5) „Етнографічний Збірник Наук. Тов. ім. Шевченка”, 1898 р., V (4 прохання з с. Любоші, записані І. Франком), 6) Л. М. (Левъ Мацѣвичъ), „Малорусское нищенское причитаніе”, „Кіевская Старина”, 1903 г., янв. (1 прохання), 7) В. В. Даниловъ, „Среди нищей братіи”, „Живая Старина”, 1907 г., вып. IV (2 прохання), 8) Труды Об-ва изсѣдователей Волыни, 1911 г., т. V, Етнографическіе матеріали, собраніе В. Г. Кравченко въ Волыни и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ (1 прохання), 9) В. Гнатюк, „Жебрацькі благальниці”, „Записки Наук. Тов. ім. Шевченка”, 1912 р., IV (5 прохань, запис. Данилом Щербаківським).

Таким побутом, додаючи до цього 12 прохань з записів В. Щепотьєва і не рахуючи фрагментарних записів учнів О. Малинки, ми маємо 35 друкованих прохань.

В. Гнатюк зве старечі прохання „благальницями”, що, здається, є його власний вигад, бо в самих проханнях звичайно вживається дієслово: прошу, прошю, і тільки в однім галицькім проханні зустрічається благаю: „Я вас прошу, я вас благаю, я вас радаю” (= градація). Сами старці звуть їх молитвами, і це слово правильно зберіг Франко в своїх записках, наприклад: „Молитва сліпої жебрачки”. Що до самого процесу старечого прохання, то я чув у 1907 році спеціальне дієслово прозьбувати: „То жінки прозьбують: у їх голос тонкий; а у нас голос товстий, — ми тільки просимо”, — одповів мені один старець у Києві, коли я запропонував йому сказати вірш, що ним старці випросують милостину.

Що за-для старців прохання, це — молитви, про це свідчить походження деяких з них. Лев Мацієвич прирівнював прохання, що він записав, до канону, якого читають на утрені поминальної суботи перед тижнем Страшного Суду. Безумовно, зміст прохань складався взагалі під впливом церковної книги і, між иншим, апокрифічної, як, наприклад, такий мотив про роздачу від Діви Марії своїх риз:

Не будьте ж, мамцю, такові,
Як той багатий Іліон (?) буває,
Що срібла й золота до постатних має,
Він на церкви й костели не давав.
Але будьте, мамцю, такові,
Як Марія Діва була:
Підну ризу свою,
На три часті насовала.
И першую, мамцю, ризу
Святому Вси́хлю на заслоку дала,
А другою ризою иншія прикривала,
Же третьою, мамцю, ризу
На церкви й костели оддала,
А собі царство воцїдувала (зап. Боржовського).

Апокриф цілком подібного змісту невідомий, але самий мотив іде з апокрифічної літератури. Наприклад, в „Сказанні объ Успеніи“ Іоана, архієпископа Солунського, оповідається, що перед смертю Богородиці „понимши Іоанна, веде въ хранилищу свою, показа ему погребальная ризы, и все сущее въ жилищи ея, глаголюще: чадо Іоанне, вѣси, яко ничто же имамъ на земли, токмо погребальныя своя двѣ ризы, еста же двѣ здѣ вдовицы, егда же изыду отъ тѣла, дамъ едину коейждо“ (Порфирьевъ, „Апокрифическія сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ“. Сборникъ Отдѣленія русск. яз. и слов. Академіи Наукъ, 1890 г., 285 стор.). Цей епізод зберігається в усіх українських переробках „Сказанія“, що надрукував Франко в „Памятниках українсько-руської мови і літератури“, т. II. Окрім того, мотив знаходить собі підпору в апокрифічному „Слові апостола Іоанна, како воздвигне панагію“, де оповідається, що Богородиця дала йому „студизцу“ — похл, стьожку (Порфирьевъ, *op. cit.*, 94 стор.).

Нарешті, треба зазначити, що старечі прохання, як літературна форма, мали такий самий зв'язок з духовною школою, як духовні вірші і навіть думи. Про це свідчать „Різдвяні й великодні вірші-оратії“, що їх надрукував М. Возняк у „Записках Наук. Тов. ім. Шевченка“, 1910 р. IV в., т. ХСХІ. Це — здобуток шкільного силабічного віршування-оратії, але вони звуться власне „віршами нищенскими“: „вірши нищенскіе, утѣшныя“, „вѣрш нищенскій, хорошій и смѣшний“, і самі декламатори цих оратій звуть себе в них „нищими“:

Коли стала квашинце по печі іграти,
Мусили всі нищіє з запічки втікати, —

оповідають вони про свої пригоди.

Зміст і характер цих „вѣршив инщенских“ нагадують старечі прохання:

А чѣм церковь Божая себе украшает,
Чѣм ся, чоловіче, твою душу подношат?
Церковь Божая з гимном читаемых сінет,
А читання з співанням за клейноты маєт.
А ми-то в церкви божой щоденно співаєм,
А за ваше здоровье Господа благаєм,
Аби вам тут Бог дал вѣк в фортунах прожити,
Потом з Христом рожденным в небѣ царствовать.

Огляди й рецензії.

ЄВГЕН РИХЛИК.

ЯК ОРГАНІЗОВАНО СПРАВУ ВИУЧУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ПО-ЗА МЕЖАМИ РАДЯН- СЬКОЇ УКРАЇНИ.

Налагодивши дослід на етнографією радянської України, не тільки української, бо й усіх національних її меншостей, ми неминуче мусіли були визнати, що треба поширити наші дослід по-за межі радянської України. Що-до національних меншостей це цілком природно: етнографію невеличкої групи, приміром, поляків, ми не зрозуміємо як слід, коли не візьмемо на увагу цілого польського народу. Але тут ідеться більше про українців, що живуть по-за межами радянської України. Про них ми не повинні забувати не тільки з наукового погляду, але й з інших, почасти й з політичних, міркувань. Українці в Польщі й у Чехословаччині цікавлять нас, звичайно, не тільки з наукового погляду, але ще більше з погляду культурного. Так само українці в Америці, в Сибіру й по інших країнах, де вони є тепер, не можуть бути для нас байдужі й повинні увійти в сферу наших етнографічних і фольклорних досліджень нарівні з українцями України радянської. Які цікаві факти навіть для українського фольклору може дати вивчення одних віддалених груп українців, видно хоча-б із цікавої статті небіжчика Гнатюка про пісні українців в Америці: „Пісенні новотвори в українсько-руській народній словесности“ („Записки Наук. Тов. ім. Шевченка“, т. I і II). Але, на жаль, таких спостережень маємо досі дуже мало. Навіть про політичне й громадське життя галицьких і прикарпатських українців наша преса сливе мовчить. Як виняток маємо докладніші статті інформаційного характеру (див., напр., Піддубний, Карпатська Україна, — „Черв. Шлях“, 1923, № 2, с. 244—253; або О. л. Бадан, Національне питання на Закарпатській Україні. „Черв. Шлях“, 1928, № 1, с. 130—150), а про американських українців, окрім хіба невеличких заміток по літературних часописах про того чи того американського українського поета, не чуємо нічого¹⁾. Що гірше, не стежимо

¹⁾ Із давніших праць про українців в Америці зазначимо: Королів В., Українці в Америці, Київ, 1909. Бачинський Ю., Українська еміграція в З'єднених Державах Америки, Львів, 1914. Кирпаєнко О., Українці в Америці, Відень, 1917. Кузеля З., Причинки до студій над нашою еміграцією. „Записки Наук. Тов. ім. Шевченка“, т. CI, 1911, кн. I, сс. 144—158; т. CV, 1911, кн. 5, сс. 175—204; т. CVII, 1912, кн. I, сс. 129—163. Кузеля дав великий критичний огляд німецької літератури про за-

за життям українців по інших радянських республіках — на Кубані, на Волзі, то-що¹⁾.

Цьому безперечно треба покласти край. Укрнаука вже звернулася до Етнографічної Комісії У.А.Н. з проханням розробити питання про етнографічні та фольклорні дослідження українців, що перебувають за межами УРСР, і Етнографічна Комісія склала п'ятирічний план цієї роботи. Одночасно й „Товариство дослідників укр. історії, письменства та мови в Ленінграді“ повідомляє, що Етнографічна Секція його „підготувала план до розслідування умов побуту українців, що мешкають по-за межами України, і особливу увагу звернула власне на Кубань та її українську людиність“ (Див. „Звідолення Іст.-Філ. відділу У.А.Н. за 1926 р.“ — „Записки“, кн. XV, 1927, стор. 283). Безперечно й інші аналогічні інституції незабаром візьмуть участь у цій роботі. Але й по-за цими планами дещо робиться, та вже й зроблено, у цьому напрямку (згадаю, напр., чималу чеську літературу останніх років, присвячену дослідженню Прикарпатської України; цю літературу варто було б зібрати й критично розглянути). Спороадичні й випадкові друковані матеріали про українців у різних країнах з одного боку і про національні меншості Радянської України з другого боку придадуться нам при систематичній та плановій дослідчій роботі. З цих міркувань виходячи, подаю тут інформації про дві публікації, різні що-до свого змісту й характеру, але однаково близькі до обговорюваного питання.

1. Д-р Ристо Јереміћ. Бачки Руси (Рушњади, Русини). — „Летопис Матице Српске“, книга 316, свеска 1, година СII, Нови Сад, април 1928, Прилог, 49—67²⁾.

Навряд чи багатьом у нас відомо про існування цієї української оази в далекій сербській країні, дарма що про неї свого часу чимало писано (див. далі). Перші українські сім'ї прибули з Прикарпаття, як гадає автор цієї статті, в село Керестур у 1746 р.; прибували ще й згодом. Тепер маємо тут близько 12.000 чоловіка в шістьох пунктах: Руський Керестур 6.000, Куцура 2.700, Старий Врбас 800, Господжинці 100, Джурджево 1840, Новий Сад 300. Мова їхня зазнала ще на прикарпатській батьківщині міцних впливів польських, словацьких та мадярських (Јереміч доводить це аналізом прізвищ по давніх метриках); у новому

галицький стан і потреби австро-угорської, зокрема української еміграції; на сс. 130—137 тому CVII подано й повну бібліографію цього питання.

¹⁾ Поточний рік дав можливість нашому громадянству ознайомитися з життям українців на Далекому Сході: вийшли окремі книжки — В. Глуздовський, На новій Україні („Зелений Клин“), Книгосп., 1928. М. Новицький, Зелений Клин (Приморщина). ДВУ, 1928; з'являються статті в щоденній пресі — див. „Пролет. Правда“ статті М. Кутинського „Українська справа на Далекому Сході“ (5. IX. № 206), „Українці на Далекому Сході“ (16. IX. № 216).

²⁾ На цю статтю звернув мою увагу співробітник Слов'янського Відділу Академічної Бібліотеки в Ленінграді — А. В. Арасимович-Розумовська і В. Ф. Боцлиновський. За це, а разом і за їхню допомогу моїй науковій праці в Бібліотеці Академії в березні — квітні ц. р. взагалі, висловлюю їм сердечну подяку.

сербському середовищі до неї ввійшло багато сербізмів, надто лексичних. Так утворилася своєрідна мова, мішана, але в основі українська, про яку вони сами кажуть так: „Ми себе зробели јазик, котри вецеј не припада њикому љем нам самим“. Цією мовою в них виходять тепер „Руски Новини“ та „Руски календар“ (у Новому Саді), доктор Грабор Костельник склав граматику її („Грамматика бачванско-рускеј бешеди“), а з 1918 р. (коли утворилася „Південно-Славія“) вона править і за вищесказану мову по їхніх школах (мають сім шкіл із 25 вчителями; попереду в них школи були малярські). Не зважаючи на свою віддаленість і відокремленість, бачські українці зберігають деяку свідомість своїх зв'язків із своїми родичами в Прикарпатті; Єремич подає одну легенду, про яку в „Календарі“ на 1924 р. сказано: „она свідчить, що бачванські Русини не забули своју зв'яз з цалим руским народом“. Культурний рівень бачських українців був значно вищий, ніж у тутешньої сербської людності. Він не знизився й тепер: анальфабетизм, напр., у них рідке явище. Отже маємо тут українського хлібороба в цікавій ролі культуртрегера.

Стаття доктора Єремича дає докладний етнографічний опис цих сербсько-українських хліборобів за таким планом: Статистика. Назва. Мова. Віра. Церква. Духівництво. Школи. Товариства. Економіка. Дім. Їжа. Одяг. Сім'я. Перекази. Прізвиська. Прозвища. Колонізація. Селища.

Про ці наші колонії маємо чималу й цікаву літературу. Уперше питання про „бачських русинів“ поставила цінна етнографічно-фольклорна стаття Вол. Гнатюка: „Руські оселі в Бачці (в полудневій Угорщині)“¹⁾.

Свої погляди про українське походження бачських колоністів Гнатюк розвивав і новими доводами підпирав у дальших своїх працях²⁾, зв'язавши їх з питанням про мову та національність українців східної Угорщини. Гнатюкові погляди викликали опір і відомому полеміку. Чеський проф. Пастриек, далі — проф. Соболевський, проф. Брох і інші доводили, що то є не українці, а словаки. Супротивники в цій полеміці не переконали один одного й залишилися кожен на своїх позиціях. Проте знаменно, що й з чеського боку останніми часами можна почути поважні голоси на користь Гнатюкових поглядів: проф. Богач у статті „Ukrájinští“ пише в 1914 р.³⁾: „Існування бачських українців не можна заперечувати, бо мова не завжди є критерій національності. Справу розв'язує національна свідомість, що залежить насамперед від традицій,

¹⁾ „Записки Н. Тов. ім. Шевченка“, т. XXII, 1896, кн. 2, сс. 1—58. Гнатюк визначив й інші статті та замітки, між ними й дві статті в ж. „Києв. Старина“ — 1881 р. („Поселенія запорожцевъ въ Банатѣ“) і 1883 р. („Задунайская Сечь“).

²⁾ „Словаки чи Русини? — Записки Н. Тов. ім. Ш.“, т. XLIII. „Угровські духовні вірші“ — там-таки т. XLVI—XLVII і XLIX. „Етнографічні матеріали з Угорської Русі“ — „Етн. Збірник“, т. III—IV, IX, XXV, XXIX—XXX. „Весілля в Керестурі“ — „Матеріали до укр. етнол.“, т. X.

³⁾ Ant. Boháč, Materiály k studiu národnostních poměrů v říši rakousko-uherské. — „Sborník čes. spol. zeměvedné“, sv. XX, seš. 1, 1914.

а вона в українських колоністів аж ніяк не є словацька". Так само Штенцль у статті: „Українці з словацькою мовою в бачському Керестурі та Коцурі“ (1921 р.)¹⁾ визнає, що „нема доводів, щоб уважати цих колоністів за словаків, коли вони й сами вважають себе за українців і мають розвинуту українську національну свідомість, що спирається на традиції та релігію“. Цю свою українську свідомість керестурці та костурці рішуче виявили підчас перепису людности в 1910 р., коли вони всі проголосили себе за „русинів“. Так само й доктор Єремич свідчить, що „они себе зову Русима, Русинима и Руснацима, а свој језик руским, цркву и књигу руском“.

Єремич нічого не згадує ані за цю полеміку, ані за літературу, бачським українцям присвячену. Він, очевидно, не має ніяких сумнівів щодо української національності бачських колоністів і не чіпає нічого з тих суперечливих думок, що їх висловлено в справі походження їх (від запорозців, напр.) і в справі датування початку колонізації (XII вік, XVIII вік, то-що). Не відновлюючи полеміки, Єремич дає безсторонню етнографічну характеристику і через те стаття його є цінний причинок до пізнання цієї невеличкої галузі українського плім'я.

2. *Naše Zahraníčí*. Sborník národní Rady Československé, Ročník I, 1920, с. 298; II, 1921, с. 252; III, 1922, с. 188; IV, 1923, с. 196; V, 1924, с. 208; VI, 1925, с. 240; VII, 1926, с. 220; VIII, 1927, с. 200.

Зовсім з иншого погляду, хоч і в зв'язку з тим-таки питанням поширення наших етнографічних студій за межі радянської України, мусить зацікавити нас оцей чеський часопис — „Наше Закордоння“, — присвячений спеціально життю чехів за межами чеської держави. Маємо перед собою один із можливих зразків такої роботи. Чехи, завдяки деяким сумним умовам свого історичного життя, завжди пильно стежили за всіма своїми колоністами та емігрантами, розкиданими мало не по всіх країнах світу, і мають у цьому певний досвід. Часопис „Наше Закордоння“ ще-ж до того є орган спеціальної інституції — „Чеської Народної Ради“, котра ставить собі за завдання об'єднувати увесь чеський народ і бути культурним осередком усіх, також і закордонних, чехів. Редактор часопису доктор Ауерган працює в Раді з самого початку її існування (з 1906 р.) і за той час добре вивчив життя поодиноких груп чеських колоністів та емігрантів, зокрема й українських чехів (порівн. нашу рецензію на його статті про українських чехів — „Етн. Вісник“, кн. 2); це забезпечило часописові вміле й досвідчене керування.

Часопис має такі розділи: 1. Статті. 2. Економічний огляд. 3. Огляд шкільного життя. 4. Письменство чехословацького закордону. 5. Вісник товариств. 6. Хроніка. По всіх цих розділах часопис здобуває собі докладні інформації через численних кореспондентів з усіх країн,

¹⁾ Karel Štencl. Rusini nářečí slovenského v Běčském Kerestúru a Kocúte. — „Naše Zahraníčí“, II, 1921.

де тільки є чехи — з Америки, Радянського Союзу, Польщі, Південно-Славії, Болгарії, Австрії, Німеччини, Румунії, Угорщини, Франції, навіть з Південної Африки, то-що. Статті більш-менш докладно висвітлюють різні питання чеської колонізації, статистики, економіки, етнографії, побуту, культурного й освітнього життя чехів за кордоном. Розділ „Письменство“ дає рецензії на чеський друк за кордоном (особливо розвинений в Америці) і на всі праці, що стосуються до життя закордонних чехів (м. ин. в р. VIII, 1927 р. подаю прихильну рецензію й на мої статті про чехів на радянській Україні).

Практичну мету цього інтересу до закордонних чехів отверто підкреслено у вступному слові від редактора (I, с. 3): чехословаків за кордоном налічують 2.300.000, тоб-то 20% всіх чехословаків. „Ми, каже Ауерган, мусимо, звертати на них нашу увагу через те, що це дасть нам великі здобутки культурні й економічні. З погляду культури для нас не все одно, чи нас буде на два мільйони більше чи менше, чи наша література буде мати читачів на два мільйони більше чи менше. Однаково важливе є значіння економічне. Чехословацькі закордонні острівці, якщо зносини з ними будуть належним способом організовані, можуть зробити неоціненні послуги нашому вивозові, можуть стати не лиш за споживачів деяких наших виробів, але й пробивати їм нові шляхи на чужині. Вони можуть подавати нам інформації про становище закордонного ринку, можуть бути за посередників між нами й чужиною“.

Отже не наукова мета, не просто етнографія або-що. Але й науковий працівник, етнограф зокрема, знайде собі на цих 2.000 сторінках чимало цікавого й потрібного матеріалу. Ми мусимо звернути увагу особливо на той матеріал, що стосується до життя чехів на радянській та польській Україні, бо цей матеріал допоможе нам вивчити одну з наших нац. меншостей. Маю на думці такі статті: Рак, Чехословацька галузь на Русі (I—10, 102, 176) — історичний огляд і становище на 1919 р. Швиговський, Київ і київські чехи (IV, 152—163) — історичний начерк розвитку чеської колонії в Києві від початку її до Жовтневої революції. Шедий, Чеські колонії на Україні і в Криму (IV, 121, 172) — Опис життя чеських колоній в 1923 р. Поспішала, Чехословацька духовна армія на Русі (VI, 20, 81, 134, 224; VII, 16, 64, 129, 189) — біографічний словник учителів, професорів і інших робітників, що працювали в Росії, переважно на Україні, перед революцією; таких осіб перераховано 760 з біографічними даними, про декого на 2—5 сторінок¹⁾. Ауерган, Чехи на польській Волині на підставі перепису 1921 р. (VI, 194). Мартінкова, Життя чеських сіл в УСРР (VII, 177). Вак, Опис колоній, будинків і мешканців чеського Боротина (VIII, 4) — причинник до проектованої етнографічної енциклопедії закор-

¹⁾ Гадаю, що стаття Поспішала, колишнього лектора грецької мови на київському Університеті, може дещо дати й „Комісії Біографічн. Словника діячів української землі“ У.А.Н.

донної чеської меншости; Борятин є одна з найстаріших колоній у Луцькому повіті.

Окрім цих більших статтів є багато дрібніших заміток, що потроху утворюють цікавий архів відомостей про нашу чеську національну меншість на Україні.

Питання суто-політичні часопис свідомо обминає. У вступному слові (1, 4) редактор висловлює своє переконання, що „закордонні чехи, будучи підданими чужих держав, повинні бути їх лояльними та відраними громадянами“, не забуваючи при цьому й про свою, мовляв, стару батьківщину. Національна політика радянської влади, застосована до чехів на Україні, викликає певне здивування й неприховане задоволення. Переказавши зміст одної статті з інформаціями про те, що Народній Комісаріят Освіти УСРР відкриває нові чеські школи й придбав чеські книги для бібліотек чеських колоністів, редакція завважує: „Якщо ці відомості правдиві, то їх можна гаряче вітати. Треба побажати, щоб і інші держави дали нашим землякам стільки прав, скільки їм дає їх, за цитованою статтею, радянська Росія“ (VI. стор. 109).

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ.

НОВІ ДОСЛІДИ НАД ІСТОРІЄЮ АСТРОЛОГІЇ.

(1913 · 1928).

Як відомо, інтенсивні досліді над історією астрології почалися щойно на початку біжучого віку. Можна сказати, що навіть просте читання й розуміння астрологічної давньої літератури зв'язано було мало не з непереможними труднощами до того, поки Франц Бола не з'ясував поняття так званих „*Paranatellonta*“, себ-то цілої системи представництва одного сузір'я иншим, що дозволяло використовувати, тлумачучи астрологічні „констеляції“, не тільки сузір'я зодіакальні, а й усі інші¹⁾. Але студії повернулися незабаром від „техніки“ астрологічних вирахунків до з'ясування ідеологічних підстав і основ астрології та того специфічного типу думання, що тільки й уможливило повстання та розвиток астрології. Тут до інтенсифікації студій над історією астрології чимало спричинилися спеціальні інтереси істориків культури взагалі та „духовної культури“ зокрема. Насамперед — це був своєрідний етап сучасного „історизму“, що повернувся від відшукування в минулому рис схожості з сучасністю (нагадаймо як приклад „модернізаційні“ виклади античної історії — від Е. Майера до Фереро, та — античної філософії — від Т. Гомперца до Наторпа та інших представників „марбурзької“ школи) до дослідження в минулому того як-раз, що від нашої „сучасності“ найдалше, для сучасного мислення найбільш чуже та незрозуміле, — інакше кажучи — це був перехід від модернізації минувшини до її іманентного розуміння в її своєрідності (в оцій лінії розвитку стояв і Шпенглер по-при всю його позверховість). Астрологія це-ж безумовно один з таких найбільш усьому сучасному мисленню, усім сучасній культурі чужий і далекий елемент минулого. По-друге, це був той великий інтерес, що його має сучасна історія культури до того своєрідного світогляду, що не раз вже в історії культури виступав на перший план, і що знов відходив у забуття, — маю на оці той світогляд, для якого немає поки відповідної загальної назви, і який жив у „неоплатонізмі“ пізньої античності, в натурфілософії часів ренесансу, на-решті вибух якого пережила Європа на початку XIX століття, і який тоді дістав ім'я „романтизму“ або „романтики“. Як-раз з певними мо-

¹⁾ Див. Franz Boll: *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen für Geschichte der Sternbilder*. Leipzig 1903.

ментами романтичного світогляду астрологічні ідеї зв'язані тісним та внутрішнім зв'язком, і тому на астрологію дослідники пізньої античності або ренесансу „натрапляли“, досліджуючи свої теми. Нарешті, спричинилося чимало до розвитку студій над історією астрології зацікавлення сучасних етнографів, соціологів та філософів проблемами „первісного мислення“ та „первісного світогляду“ (згадаймо відомі праці Леві-Брюля, Касирера та ін.). Бажання знайти своєрідні закономірності первісного мислення, не тотожні з закономірностями нашого „сьогочасного“ мислення, — це бажання штовхало дослідників до відшукування в первісному світогляді найбільш нам чужих і найменш „зрозумілих“ елементів, — і тут прийшли до зацікавлення астрологією¹⁾.

Могло-б здаватись, що певних наслідків, хоч-би суто-зовнішнього характеру можна чекати і від того факту, що астрологія починає грати певну роль в сучасних забобонах, займаючи у забобонного півінтелегента Європи ніби те місце, з якого помалу відходить „спіритизм“. Не було-б дивним, як-би якийсь модерний астролог спричинився до розвитку наших знань про минувшину астрологію, ну хоч-би видавши або дослідивши якісь астрологічні тексти, то-що. Але ті часи, коли астрологові потрібне було серйозне знання астрономії, вже зминули. Сучасні „астрологи“ просто знаходять потрібні їм астрономічні дані в серйозних астрономічних виданнях — в „Nautical Almanach“ або в „Berliner Jahrbuch“ і так само орієнтуються в історії своєї псевдонауки за допомогою наукових праць Болля, Сімоні'а й ін. Може тільки нові друки деяких цінних для історика астрології книжок (як от напр. Птолемеєвого „Чотирикнижжя“) та деяких гравюр зв'язані з модерними астрологічними забобонами. В дальшому знайдемо тільки відокремлені вказівки на сучасну забобонно-астрологічну літературу. Більшої ваги вона не заслуговує вже через отверто шарлатанський характер більшості її продуктів²⁾. Але для етнографа ця література також не без значіння, — в ній виразнісінько бачимо певні моменти процесу, як переходять уже цілком віджиті забобони в народ, переходить „міт науковий“ (або „наукоподібний“) в простонародню віру. Безперечно, наслідки цього процесу ще можна буде спостережати, і в майбутньому побачимо, як у сучасний фольклор вливаються елементи тисячолітніх забобонів, здавалось, вже зовсім вимерлих.

Розглядаючи сучасну літературу з історії астрології, побачимо, яке значіння мають дослідні над історією астрології, щоб інтерпретувати

¹⁾ Велику заслугу перед дослідженням астрології має відомий історик мистецтва А. Warburg, що в своїй бібліотеці зібрав силу цінного матеріалу до історії астрології та зробив можливим студіювати цей матеріал для багатьох дослідників. Окрім оригіналів, в бібліотеці Варбурга (в Гамбурзі) є багато фотографічних знімків з рукописів та стародруків. Варбургова бібліотека видає і „Студії“, де, як побачимо далі, з'явилось чимало цінних досліджень.

²⁾ Астрологічна забобонна література цвіте теж найпівнічнішим квітом в Англії та Америці. В Німеччині її вплив незначний.

пам'ятки мистецтва, щоб розуміти художню символіку, щоб розуміти народні вірування і „народний світогляд“. Тому доводиться дуже жалкувати, що ще зовсім не оброблені українські матеріали до цієї теми. Правда, освітлена (зробив це найбільше акад. Перетц) „астрологія“ „за-жидовілих“. Але залишилися без уваги астрологічні елементи української культури XVII віку (XVII вік був останнім періодом, коли цвіла астрологія на Заході), зокрема астрологічні елементи полемічної літератури (згадаймо цікаві місця в „Діаріушу“ А. Филипповича), астрологічні елементи вчености XVII віку (передусім інтерес до астрології мав був прокинутися в зв'язку з календарною полемікою, — пор. згадку, як обороняв „православного“ календаря острозький „математикъ и астрологъ“ Як Лягос — у „Палиноді“ З. Копистенського), зокрема в межах Київської Академії (можна згадати про астрологічні елементи в курсах Христофора Чарнуцького; до Москви астрологію принесли між иншим і українці Скибінський та Богомо(д)левський і білорус Білобоцький, астрологічна анекдота приписує складання гороскопів Симеону Полоцькому та Дмитрові Тупталецькому-Ростовському); найбільше уваги заслуговувала-б астрологічна символіка в українському мистецтві XVII—XVIII віків та обнародовання її в ті-ж часи і пізніше¹). На жаль, так само без уваги залишається історія астрології і в Росії, де ще не використані цілком скарби книгозбірні пулковської обсерваторії, що посідає силу матеріалу, важливого і для західної науки, навіть не видані всі Кеплерові астрологічні рукописи²).

1.

За основну працю з історії астрології, працю, що, не вважаючи на її невеликий, навіть мініатюрний, розмір, є найліпший компендіум сучасного знання в цій сфері, є тепер книжечка Франца Боля: *Sternglaube und Sternedeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig, перше вид. 1917, друге 1919, третє, до якого цінні доповнення склав після Болевої смерті W. Gundel, 1926.

Першого розділа книги (3 вид., стор. 1—15) написан — теж вже покійний — колега Боля по гайдельберзькій професурі, відомий орієнталіст С. Bezold і присвятив початкам астрології в Вавілоні; Безольд дає гарний

¹) Деякі дані до історії астрології на Україні (нечисленні) я наводжу в другому виданні моєї книги „Філософія на Україні. Спроба історіографії питання“. Прага, 1928 (закінчується літографуванням), в § 6.

²) Навіть серйозний вчений — А. Михайлов у статті „Астрология“ в „Советской Энциклопедии“ не наводить аж ніяких даних добутих для історії астрології протягом вже понад двацятьох років. Він обмежується — цілком справедливою — критикою; також усю літературу питання він ігнорує; і про розквіт астрологічних забобів останніми часами він не подає конкретних даних. — Так само в книзі А. Ф. Лосева: *Античный космос и современная наука*, Москва, 1927, не вважаючи на те, що проблема астрології для автора дуже цікава — і автора самого цікавить — зустрічаємо тільки згадки про досить випадкові й почасти перестарілі праці (усього 3 розвідки в книзі, де цитовані сотні книжок) — див. стор. 407 й далі.

нарис вавилонської астрології, головним чином, на підставі астрологічної книгозбірні Асурбаніпада (668—626 перед Хр.), що її знайшли англійські дослідники ще 1851 року, але її й досі цілком не прочитано. Головну увагу Бедольд звертає на початки в Вавилоні пізніших астрологічних теорій (напр. „астрологічної географії“, себ-то підпорядкування окремих країн окремим планетам) та на властивості вавилонської астрології в порівнянні до пізнішої.

Розділ другий (стор. 15—29) дає стислий, але яскравий нарис історії астрології в грецько-римській античності. Зокрема велику увагу звернено на орієнтальні впливи. Не зважаючи на популярно-науковий характер цілої книжки, Болл мистецьки сполучив з ясністю викладу насиченість його конкретним матеріалом, почасти цілком новим або мало відомим.

Третій розділ (29—44) дає нарис історії астрології від початків християнства аж до сучасності, — тут знаходимо і „новий заповіт“, і середньовіччя, і ренесанс і реформацію, і нарешті характеристики останнього розквіту астрології в XVII-ому віці, і коротенькі згадки про рештки астрологічного світогляду в XIX-ому віці (зокрема в німецькій романтиці).

Розділ четвертий (44—58) і п'ятий (58—72) основні в книзі і присвячені — четвертий — коротенькій і змістовній аналізі „елементарних понять“ астрології: планети, їх рух, затьмарення, комети, зодіак, „астрологічна медицина“, *Paranatellonta*, і деякі інші подробиці; п'ятий — аналізі астрологічної „динаміки“, — тих сполучень, що в них зазначені елементи можуть з'являтися в складі „гороскопу“; Болл дає тут побіжно великий історичний матеріал, наводячи і приклади астрологічної символіки в мистецтві, характеризуючи астрологічні підстави віри в щасливі й нещасливі дні та теорії „періодів людського життя“; нарешті Болл наводить як „астрологічний дотеп“ гороскоп Гете, що він склав сам за правилами античної астрології, вибираючи з усієї маси різноманітних і часто протилежних правил, те, що можна вжити для такого витовмачення Гетевого гороскопа, що відповідав-би його дійсній біографії, Болл астрологічно „з'ясовує“ головні риси Гетевої вдачі й основні обставини поетового життя. Розуміється, цей астрологічний жарт вченого зараз-же використали астрологічні шарлатани, як аргумент на користь астрології; тому Гундель, що обробляв після Боллевої смерті нове видання книги, в своїх примітках до неї між иншим (стор. 160—164) наочно показав, що инакше підбираючи й комбінуючи астрологічні правила, можна було-б поробити висновки зовсім інші, ба навіть протилежні.

Шостий розділ (72—82), на жаль, вже занадто короткий, присвячено з'ясуванню причин, що через них астрологія має такий успіх (за Аристотелевою радою — треба „ве тільки вказати правду, але й причину помилки“ — *Eth. Nic.*, VII, 15, 1154 а 22) протягом такого довгого часу. На тих поясненнях, що дає Болл, зупинимось далі.

До нового, третього видання, як вже згадано, написав доповнення гісенський філолог Гундель, що власне зробив з науково-популярної книжки одночасно і компендіум історії астрології, з багатими вказівками на літературу, безліччю вказівок на джерела — найбільше античні. Ці примітки, на жаль, літературно зовсім не оброблені і мають (почасти) звичайний у літературі класичної філології (поруч з блискучими, мистецьки обробленими творами) тип хаотичного збирання матеріалу; це, певна річ, не зменшує наукової заслуги Гунделя і тільки трохи зменшує цінність цих його приміток¹⁾.

Згадаємо ще, що до книги додано коло 50 ілюстрацій; з них багато оригінальних — не репродукованих ніде інде, або репродукованих у рідких та малоприступних виданнях.

Треба згадати ще три видання, що дають багато для історика астрології, або-ж, принаймні, для того, хто історією астрології цікавиться. Це цінна „*A History of Magic and experimental Science*“ L. Thorndike'a, 2 томи. New York. 1923, де знайдемо багато в деяких частинах нового й оригінального матеріалу так само і до історії астрології. Цю книгу треба завжди мати на увазі, якщо ми в нашому огляді її і не згадаємо в тому або иншому окремому випадку. Друге видання — це відомий *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, що почав виходити ще 1898 р. з ініціативи найкращих дослідників історії астрології, як F. Cumont, Boll, Kroll й ині; перерване через війну видання виходить у світ і тепер (досі вийшло 14 томів). В цьому „каталозі“ — цінні вказівки на зміст і походження астрологічних рукописів, виписки, то-що. Нарешті видання дилетантське, але цікаве для того, хто хоче тільки „подивитися“ на матеріал, якого нема у Болля, це збірник: *Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit*. München. 1926 (видав його прихильник астрології Н. А. Strauss). У ньому найцікавіше — гарні репродукції (93), правда не раз-у-раз узяті з оригіналів. Текст — слабший.

В нашому огляді ми підемо тим самим шляхом, що ним ішов Болл. Ми дамо огляд нової літератури за таким порядком: 1) література до історії орієнтальної астрології; 2) література до історії астрології в греко-римській античності; 3) астрологія від середньовіччя до сучасності; 4) народні астрологічні вірування (такого відділу, дарма що він дуже цікавий, у Болля бракує); 5) література, присвячена окремим „елементам“ астрології; 6) література до проблеми „сенсу“ астрології (причини її успіху, проблема „астрологічного світогляду“, то-що). Розуміється, ми не хочемо тут давати повного огляду літератури навіть останніх років. Наше завдання — на огляді головнішої літератури познайомити читача з тими основними проблемами, що стоять перед новітнім дослідником історії астрології, та з тими напрямками, в яких ці проблеми тепер розв'язують. Наші власні погляди на ту або иншу

¹⁾ Поп. cratio W. Gundel'a, *Individualischickal, Menschentypen und Berufe in der antiken Astrologie* в „*Jahrbuch der Charakterologie*“, що його видає E. Utiz, т. IV, 1928.

проблему ми одзначатимемо найбільше в тих випадках, коли наша думка відходить од позиції більшості дослідників, або суперечить думкам, хоч і не загальним прийнятим, та таки дуже поширеним¹⁾.

2.

Популярні уявлення, що були надзвичайно поширені ще за античних часів (напр. Cicero, de div. II, 97; Plinius, nat. hist. VII, 193; Diodor. II, 31), відносять початки астрології до такої старовини (Cic. 470 000 років, Plin. — 720 000 або 490 000, Diod. — 473 000 років), що, певна річ, її початків можна шукати не в Греччині та Римі, а тільки на загадково-давнім та одвіку мудрому Сході. Так і робили і за античних часів, так робить популярне уявлення і тепер. Але зараз-же повстають питання і сумніви, що їх розв'язати не так легко. Що правда, орієнт, зокрема Халдея, Вавилон, безперечно, мали надзвичайно стару традицію астрономічних (зокрема календарних) спостережень; немає сумніву, що греки дуже і дуже багато початків астрономічного знання позичили саме відтіля. Та тепер ми маємо змогу скласти собі інше, ніж досі, уявлення про вавилонську астрологію (на підставі, напр., зазначеної астрологічної книгозбірні з 4 000 глиняних табличок) та порівняти її з астрологією грецькою. Наслідки цього порівняння досить несподівані! А саме виявляється, що астрологія вавилонська в основних своїх рисах кардинально одрізняється від грецької. І для тієї і для тієї за основу є віра в „божественний“ характер зір. Це правда! Але самий вплив зір, його так-би мовити „механізм“, розуміють тут і там в основі по-різному. Вавилонські астрологічні прогнози будуються не тільки на спостереженнях над розміщенням на небесному склепінні зір та планет, а й на спостереженнях над рухом, виглядом і барвою хмар, над напрямом та силою вітру, над іншими метеорологічними з'явищами (ось приклад: „коли місяць-молодик вдягнений в білу корону, цар дістане верховну владу над усіма народами...“, або: „якщо 14 сивана місяць захмариться та віє східній вітер, тоді буде ворожнеча, будуть мертві...“), далі — в основу прогнозів кладуться явища, що повторюються дуже часто й регулярно, — отже і те в земнім житті, що його це небесне з'явище викликає, повинно-б відбуватися часто й регулярно, — іноді така віра дуже вже наївна! (напр. „Коли Марс наближується до Скорпіона, цар помре від скорпіонового вжаління...“, — тільки-ж таке „наближення“ від-

¹⁾ Авторів огляду за теперішніх умов праці в середній Європі була доступна здебільша німецька література. Але він таке, що йому були доступні, принаймні головніші праці останніх років і іншими мовами. Розуміється, і працюючи над окремими проблемами, треба завжди вважати і на данні відомі праці F. Cumont'a, Bouché-Léclercq'a та ин. Уваги заслуговують завжди і каталоги антикваріатів (книжних та мистецьких), де іноді можна знайти дуже гарний ілюстративний матеріал. Вказівки на раз згадані книжки не вважаємо за потрібне завжди повторювати й далі. Згадаємо ще, що автор уважав за свій обов'язок згодом висловити в науковій пресі свої погляди щодо окремих конкретних питань.

бувається більше-менше раз на два роки! тим-то, певна річ, прогноза ця не стверджувалася). До того треба додати (як це бачимо і на наведених прикладах), що беруться для астрологічної прогнози не цілі складні системи відносин між зорями та планетами („гороскоп“), а тільки особні відокремлені події в небесному світі. Деякі з текстів до того викликають великий сумнів і в „науковості“ цілої вавилонської астрономії (напр. „коли сонце першого Нісана встане червоне, як смолоскип, перед ним підноситься біла хмаринка і вітиме східній вітер, то 28-го або 29-го того-ж місяця буде сонячне затемнення, цар помре ще того-ж місяця і син його зацарює замість свого батька“). Ми маємо перед собою типове ворожіння, коли з окремих відірваних один від одного і не дуже виразно окреслених фактів („біла“ хмаринка; сонце, „червоне, як смолоскип“...) робляться висновки щодо подій земного життя. — Зовсім инакше виглядає астрологія грецька! Вона має вигляд і „стиль“ типової для греків точної науки, в основі її лежить обрахунок і геометрична конструкція. Астрологія зробилася наукоподібною. І коли ми пригадаємо, що дослідники історії наук де-далі більше переймаються думкою, що специфічна, методична, систематична, доказова наука є витвір грецької і тільки грецької „культури“, тим менше можемо вірити в те, що оці „наукоподібні“ елементи астрології запозичено з Сходу. Навіть і можливість, що астрологія не просто з Вавилону прийшла до греків, а може через посередництво Єгипту (про єгипетську астрологію відомо занадто мало) і це не поліпшує стану проблеми, бо як ми і будемо вірити, що до грецької науки увійшло багато єгипетських елементів, то й тоді ми не повинні забувати, що в Єгипті знання — це були емпіричні, практичні правила та норми (загадаймо про єгипетську „геометрію“-землемірство), а в Греччині вони зробилися теорією, себ-то наукою. Отже треба визнати за дуже ймовірне, що з Сходу прийшла до Греччини сама лиш загальна віра в божественність зір, чи краще сказати, що східня віра сприяла розвитку грецької віри в божественність зір. Разом з цією вірою могла прийти із Сходу і сама думка про можливість на підставі небесних з'явищ передбачати події земні, прийшли й окремі елементи астрологічної прогностики (напр. ідея „астрологічної географії“, ідея „представництва“ одних зір, сузір'їв та планет иншими, то-що). Але сама система астрології, як наукоподібної, заснованої на обрахунку теорії прогноз, мала й могла скластися тільки в Греччині (далі ми побачимо і ідеологічні підстави цього).

Більше-менше на такій позиції стоїть і Бецольд (див. належний йому розділ у книзі Боля, звідки ми взяли вищенаведені тексти). Але репрезентована й инша думка. Зокрема обороняють її послідовники відомого Вінклера, що вважають Вавилон за джерело трохи не всієї пізнішої культури¹⁾. Нових праць у цьому напрямкові не бракує, — такий

¹⁾ Характеристичний приклад А. Jeremiaх: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Lpz. 1913.

характер мають статті А. Jeremias'a: „Sterne“ (в новому виданні мітологічного словника Рошера) й v. Oefele: „Sun, Moon and Stars“ (в „Encyklopaedia of Religion...“ Hasting'a); та брошури Ungnad'a: 1) Das wiedergefundene Paradies, 2) Ursprung und Wanderung der Sternsagen, 3) Gilgamesch-Epos, — уці Breslau, 1923 і його-ж-таки стаття Babylonische Sternbilder (у Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1923).

Що правда, можна вважати, що існування східних впливів доводить ціла низка фактів, на які дослідники історії філософії звернули увагу оце допіру, — так до давніх свідочств про зв'язок напр. Сократа з Сходом (див. у Діогена Лаєрція, II, 5, 24) можна тепер приєднати свідочства про зв'язок Платона з „халдеями“ (ще у Павзанія, IV, 32, 4; тепер на підставі Геркуланумського рукопису особисті Платонові зв'язки з Сходом уважає за можливе визнати такий поважний і обережний вчений, як Jaeger: Aristoteles, Berlin, 1923, стор. 133), ще більше підстав припустити такий зв'язок для пізніших філософів (див. Болл, стор. 95 й ин.). Факт інтересу в платонівській академії до Зороастрової релігії дослідн Jaeger'a (op. cit. 134) й Reitzenstein'a й Schader'a (Studien zum antiken Synkretismus, „Studien der Bibl. Warburg“, том VII) довели дуже переконливо. Докладно аналізував гіпократівський *Περὶ ἰσχυράων* і довів, що цей твір пересякнено східними (переважно іранськими та індійськими) космологічними поглядами А. Götze: Persische Weisheit in griechischem Gewand, ein Beitrag zur Geschichte d. Mikrokosmosidee (Zeitschrift für Indologie und Iranistik, II, 1923). Але це все може свідчити хіба тільки про те, що Схід не був грекам культурно цілком чужий, а в жадному разі не з'ясовує ще питання про східні „впливи“ на грецьку культуру.

Цікаву ілюстрацію впливів вавилонської астрології навіть на Китай дає одна нова Бецольдова розвідка (в Ostasiatische Zeitschrift, том 8, 1919—20).

Про єгипетську віру в щасливі й нещасливі дні див. Th. Hopfner: Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber, том I стор. 228 і далі, так само у I. Köck: Handschriftliche Missalien in Steiermark, Graz, 1916, стор. 173.

Різний конкретний матеріал зібрано в ґрунтовній праці F. X. Kugler'a: Sternkunde und Sterndienst in Babel, тт. I—II, 1, 2. Münster, 1907—1924; у Н. Prutz'a: Altorientalische Symbolik, 1915; у Boll'a: Astronomische Beobachtungen im Altertum (Neue Jahrbücher für klassische Philologie, 1917). Зокрема цікаву тему про „представництво“ одних астрологічних елементів через інші (напр. планети Марс через зірку Антарес...) опрацьовують Болл і Бецольд у статті „Antike Beobachtungen farbiger Fixsterne“ (в Abhandlungen d. Münchener Akademie, XXX, 1928), — ця остання тема цікава і з погляду аналізу „астрологічного світогляду“, тому ми до неї повернемося.

3.

Найбільше літератури до нашої теми постачають класичні філологи.

В дослідженні античної астрології ми маємо кілька різних проблем. Перша з них — це проблема походження грецької астрології. На питання про джерела, з яких греки „запозичили“ астрологію, дає відповідь вищенаведена література. Але залишається ще питання, коли саме греки зазнайомилися з астрологією або її основами (коли систему вони виробили самостійно). Друга дуже важлива проблема — це проблема зв'язку астрологічних уявлень з грецьким світоглядом в його цілості. Тут зокрема важливі астрологічні уявлення або їх початки в грецькій філософії. Третя проблема, — це питання про зв'язки астрології з наукою, зокрема з астрономією. Ця проблема, розуміється, тісно зв'язана з проблемою „астрологічного світогляду“ взагалі. Нарешті четверта важлива проблема, — це проблема самостійності, оригінальності — в порівнянні до давньогрецької — „гелленістичної“ культури. Ця проблема варта окремої уваги, — згадаймо, яка роль як раз „гелленістичної“ культури в середньовіччі та в певні періоди новітньої історії і саме у „творчі“ її періоди, в епохи, коли творилися нові цінності.

Отже перегляньмо найголовнішу літературу до цих тем за порядком.

I. До останніх років звичайно гадали, що східна астрологія не мала на грецьку думку аж ніякого впливу до часів Олександра Македонського (Болл, стор. 19); якісь невинні натяки на астрологічні думки вбачали ще в Платонівському *Timei* (40 C, див. I. Burnet: *Early Greek Philosophy*. London. 1920, стор. 24). Той факт, що добре обізнання з східною духовною культурою ми повинні, очевидно, віднести до ранішої доби (див. цит. працю Jaeger'a та ін.), примусив переглянути ці традиційні твердження. Kerényi: *Astrologia Platonica* (*Archiv für Religionswissenschaft*, том 22, 1923—4) хоче відшукати ще інші вказівки на обізнаність з астрологією або її передпосилками, зокрема вірою в астральні божества, у Платона; йому здається, що за таку вказівку є „Федр“, 246 і далі, — де говориться про одинадцять груп небесних богів; ці одинадцять груп, на авторову думку, як-раз відповідають давньому одинадцятичастковому зодіакові (перед тим, як виділено Вагу в окреме сузір'я); але більше ніж загальних передпосилок, що на ґрунті їх могла розвинути астрологія, знайти йому не пощастило. Більше дає праця W. Capelle: *Aelteste Spuren der Astrologie bei den Griechen* (*Hermes*, 60, 1925). Капелле звертає увагу на IV книгу гіпократовського *Περὶ διαίτης*, де говориться про сні метеорологічного або зоряного характеру; кому можуть привиджуватися такі сні, як не тим, хто вірить у вплив аір на земне життя та взагалі звертає велику увагу на небесні явища? — питає автор; аналогії з давньовавилонською астрологією щастить установити і в конкретних подробицях; час, коли написано *Περὶ διαίτης*, ймовірно 400 перед Хр., отже до цього часу треба однести й обізнання

греків з східною астрологією. Якийсь зв'язок із Сходом може мати й те, що Демокрит (Діальс, 55, А, 86) поставив у тісний зв'язок вавилонську трійцю — сонце, місяць і Венеру; про подорожі Демокрита на Сході маємо деякі звістки (Діальс, 3 вид., II, 16, 1—9; 23, 18—20); отже припустити східний вплив можна. Таким чином часи, коли впливала східна астрологія, відсуваються аж до половини V-го віку. Нарешті, безумовне знання вавилонської астрології зустрічаємо в уривку Миколи Дамаського, виписаному, ймовірно, із Ктезія (400—390 перед Хр.), це перша виразна згадка про астрологію в грецькій літературі. Можливо, що аналіза відкриває ще старші сліди обізнання з астрологією у греків. Але й тоді матимемо такі виразні свідчення, що греки або не цікавилися астрологією та вірою в зорі або, як довідувалися про них, то вважали їх за „варварську віру“ — як от той факт, що Геродот про астрологію зовсім не згадує, або, що Аристофан вважає, буцімт шанують сонце та місяць самі лиш варвари (Мир, 406—413)¹⁾ або брак астрологічних елементів в астральній поемі Арата (вже близько 275 р.).

Рішучий вплив мав тільки твір вавилонця Бероса *Babyloniaca*, написаний вже близько 280 р. перед Хр., що зазнав впливу греків з вавилонською мітологією і космологією. Ґрунтовна розвідка — Paul Schnabel: *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*. Lpz. 1923, з збірником Беросових фрагментів, дає уявлення про широту впливу цього твору, але не серед астрономів, а серед істориків та amatorів цікавої екастики. Про Бероса ще — Boll та Bezold: *Eine neue babylonisch-griechische Parallele* (в *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte...* Ernst Kuhn gewidmet. Breslau. 1916) та Kugler, op. cit. II, 2, 2. Більший вплив на вчені кола неначе-б мав астрологічний твір, що вийшов із єгипетської культурної сфери, та що авторство його приписувано єгипетському фараонові Нехепсо та жерцеві Петосирисові. Але ґрунтовних дослідів над цим псевдоепіграфом ще немає (дещо нове у Darmstadt: *De Nechepsonis Petosiridis Isagoge Quaestiones selectae*. Diss. Breslau. 1916; W. Spiegelberg: *Eine neue Spur der Astrologen Petosiris*, Sitz-Berichte d. Heidelberger Akademie, 1922, 3; G. Lefebure: *Le Tombeau de Petosiris*. 1924). Ще один з неначе-б найстаріших творів грецької астрології („Лист Гарпократіона“), як тепер доводить Cumont (*Écrits hermétiques* в *Revue de Philologie*. 42. 1918), є пізніша підробка.

Та справа, розуміється, не в тому, коли греки довідалися про східну астрологію, а в тому, які елементи власного своєрідного грецького світогляду сприяли успіхові астрології та її дальшому розвитку на грецькому ґрунті.

II. Насамперед треба звернути увагу на те, як по особливому ставилася до космосу грецька філософія. Космос є прекрасний, гармонійний

¹⁾ Замітки Е. Pfeiffer'а (в цит. далі творі) до астрологічного елементу в *Περὶ ὁρίων* спростовує W. Capelle, op. cit. стор. 380. Про культ Сиріуса на Кеосі (ніби єдиний астральний культ у давній Греції) — див. літературу Болл-Гундель, стор. 87—88.

та впорядкований організм. Людина, як і всяка інша частина космосу, з цілим зв'язана тісно й нерозривно. Сполучення „фізицизму“ та „естетизму“ в античному світогляді давало основу, щоб легко перейти від естетичного захоплення зоряним небом до його убожествлення й до визнання його першорядної ролі в житті всесвіту.

Що правда, зорі й зоряне небо не відгравали в грецькому прийманні світу такої першорядної ролі, як це було напр. у вавилонян¹⁾. Але натомість у цілій низці релігійних уявлень визначне місце належало Ночі (див. в орфічних космогоніях, у Геракліта — *Sext. Empiricus. Adv. Math. VII, 129—130*; Парменіда — Діалог, фрагмент 1; Платона — *Tim. 39B, 45*; Аристотель згадує про „філософію Ночи“ — *Metaphysica. XII. 6. 1022a, XIV. 4. 1091b*). — А в філософічних теоріях Платона, Аристотеля зоряне небо було поставлено найближче до богів. У Аристотеля „надмісячний світ“ протиставлений світові земному навіть суто-фізично, він підлягає іншим „законам природи“, кажучи нашою сьогочасною мовою. Саме зоряне небо найтісніше зв'язано з „першим рушителем“. Усі ці окремі теорії й погляди підносили значіння неба, зоряного неба в системі античного космосу.

Нарешті, вже суто-астрологічний елемент грецького світогляду була віра, що метеорологічні з'явища залежать од подій у небесному світі. Згодом ці „астрометеорологічні“ вірування могли підтримати віру в те, що небесні явища мають вплив на земні взагалі.

Загальне значіння мала й ще одна особливість грецького світогляду, що стосується не тільки до астральних з'явищ, а характеризує світо- й життєуявлення греків у цілому. Усяке буття для греків єсть індивідуальне й конкретне. Конкретним і індивідуальним було для греків навіть число (саме числу присвячена важлива праця I. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles. Lpz. 1924*), конкретним і індивідуальним було для них і місце. І тим більше буття фізичне, як зорі, не було тільки мертве й одноманітне і підпорядковане загальним законам, як це є для сьогочасного наукового світогляду. Оскільки всяке буття було конкретне, остільки воно могло бути за символ іншого конкретного й індивідуального буття²⁾. „Бути за символ“ це визначає — в своїй цілковитій конкретності бути за „представника“ іншого буття. А символічне „представництво“ вважалося за реальний зв'язок, зв'язок не менш реальний, ніж зв'язок причинний. На ґрунті такого „символічного“ світогляду могли повстати та утриматися і віру-

¹⁾ Згадаймо тут давню, але й досі де-якому варту уваги книгу Tracts-Lund. *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*, Leipzig. 1899. Була і рос. переклад. Що-до конкретних дат в історії астрології, то вони в книзі дуже перестарілі.

²⁾ Тут нема місця, щоб докладніше розвинути цю тему. Згадаю тільки працю Кассирера про „символічні форми“ (що реферувався і на сторінках цього часопису) і про мою (невидруковану ще) працю — „Представник, знак, поняття, символ“. Див. далі § 7.

вання про вплив (символічний, але разом з цим і цілком реальний) небесних зір на життя на землі.

Ще інші моменти приєдналися до згаданих у гелленістичний період. Та про це згодом.

Добру основу для дальших дослідів над розвитком астрологічного світогляду у греків утворив Erwin Pfeiffer у книзі: Studien zum antiken Sternnglauben (II випуск, Στοιχισμα. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, herausgegeben von Franz Boll, Lpz. 1916). Книга має, що правда, трохи фрагментарний характер та розглядає найбільше космологічні теорії (що до нашої теми безпосередньо не стосуються), але там знаходить місце і астрометеорологія і для пізнішого періоду — астрологія. Зокрема варті уваги розділи про досократиків. Більше дають розвідки про окремих філософів. Праці про Платона вже зазначено попередю. Цікаві замітки до зв'язку душ з зорями у Платона — в праці J. Stenzel'я: Ueber zwei Begriffe der Platonischen Mystik: Ζωὴν und Κίνησις. Breslau 1914 (додатки до звідомлення Johannes-Gymnasium). Про Аристотеля — Jaeger, op. cit., Pfeiffer op. cit., 47 д. і рецензія Діальса на 1 вид. книги Болая (в Deutsche Literaturzeitung. 1918). Цінні доповнення до пізніших суперечок між прихильниками та супротивниками астрології — причому ніби з'ясовується, що справжні (національністю) греки боролися проти астрології, а лави її прихильників склалися з погелленізованих мешканців Сходу — в цілій низці праць. Про найбільшого ворога астрології з представників платонівської академії — Карнеада — W. Gundel: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte d. Begriffe Ananke und Heimarmene. Gießen. 1914 (стор. 83 й далі, там і література), про Секста Емпірика — A. Müller (Berliner phil. Wochenschrift, 1919), про полеміку Плотіна проти астрології — H. F. Müller (Neue Jahrbücher für klass. Philologie. 1914. 32). Посідоній, що останніми роками виріс у велетенську постать в історії грецької думки, як можна гадати, був один із тих, хто найбільше сприяв успіхові астрології (Посідоній, одзначає Бола — „із Адамеї в Сирії“; — другий великий стоїк — Панетцій „ширий грек з Родосу“ навпаки — одкидав астрологію геть, дарма що вона де-в-чому відповідала „духові“ стоїчних теорій). Посідонія оживлено для нас найбільше в працях K. Reinhardt'a: Poseidonios. München. 1921 та Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios. M. 1926. Зокрема Посідонієвій теорії комет присвячено працю A. Rehm: Das siebente Buch der Naturales Questiones des Seneca und die Kometentheorie des Poseidonios (Sitz-Berichte d. Münchener Akademie. 1922).

Різний матеріал до нашої теми — в доніру зацитованій праці Гунделя.

III. Великі суперечки точаться в питанні про те, які стосунки між грецькою астрономією та астрологією. З одного боку неясне ще питання про стосунки між наукою про небо східною та грецькою. Чи самостійна була грецька наука в своїх астрономічних знаннях, чи й їх вона як астрологію запозичила з Сходу? І чи йшов вплив астрології через астрономічну науку греків чи по-за нею?

З другого боку — яким чином могло статися так, що в період, коли антична астрономія була в найбільшому розквіті, вона йшла в спілці з астрологією? і як могли за представників і науки і псевдонауки бути одні й ті самі особи? (напр. Птолемей з його відомим „Чотирикнижжям“, або Гіпарх — Vettius Valens. I. 2; Plinius. nat. hist. II. 95; дальші вказівки у Rehm'a: Hipparchos в Realenzyklopaedie Bicosi і Болл-Гундель, 102). Цей останній факт є цілкомита загадка з погляду психології сучасного наукового діяча.

Болл писав (стаття — Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie в томі „Astronomie“ відомого зібрання „Die Kultur der Gegenwart“. III. 3, стор. 29) — „відношення між ними (греками й вавилонянами) певно таке, що вавилоняни багато де-я-чому мають більше значіння, як старанні спостережники та рахівники, тимчасом як систематичне використання наслідків, що вони здобули, та утворення філософічно-обґрунтованих поглядів на всесвіт замість примітивного уявління вавилонян, залишилося вільному духові греків“. В кожному разі такі погляди, як от (VII в. перед Хр.) у деяких астрологічних текстах Вавилону, — що напр. затьмарення завбачають на підставі метеорологічних явищ: „коли сонце першого Нісана встане червоне, як смолоскип, перед ним підноситиметься біла змаринка і віятиме східний вітер, то 28-го або 29-го того-ж місяця буде затьмарення сонця...“, такі погляди примушують сумніватися, щоб астрономічні пізнання вавилонян були глибокі. Дуже важливий і другий факт, а саме, що основні астрономічні знання, — зокрема хронологічного характеру — що звичайно приписувано їх вавилонянам або „халдеям“, на Сході зробилися відомі тільки того самого часу, що й у Греччині (пор. Болл у статті Finsternisse в Енциклопедії Вісови, 1909, або P. Schnabel: Berossos, стор. 127 і далі, або 237 і далі). — Кугаер і Шнабель (цит. твори) хочуть установити право першенства для Сходу. Але до усіх інших аргументів на користь самостійности (розуміється не повної, а тільки в значних межах і в тому сенсі, як про це говорив у зацит. місці Болл) грецької астрономічної культури свідчить самий стиль грецької астрономічної науки, точність та математична суворість її метод (для грецької астрономії маємо тепер такі основоположні твори, як Th. Heath: Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. Oxford. 1913. та колосальний твір P. Duhém'a: Système du monde. Paris. 1913—17, 5 томів, що доводять виклад до кінця середньовіччя; варта де-я-чому уваги книга E. Frank'a: Plato und die sogenannte Pythagoräer. Halle. 1923; певна річ, треба мати на увазі і зацит. вище статтю Болля в „Astronomie“ і його-ж статтю: Astronomische Beobachtungen im Altertum — Neue Jahrbücher, 39. 1917. Питання, зв'язані з цією темою, дуже складні і потребують ще дальшого розроблення; вичерпна на них відповідь буде безперечно сполучена з розв'язанням загального питання — як стосувалася грецька культура до східної.

Власне щоб з'ясувати друге поставлене в нас питання, — про ту своєрідну психологію, що сполучила в одній особі вченого астронома

й напів-пророка-астролога — сливе нічого не зроблено. Ми торкнемося ще цієї теми в зв'язку з питанням про „астрологічний світогляд“.

IV. Астрологія стає в гелленістичний період у центрі духовного життя античності. „Культ вір“ пише Бола „дає релігії в її давніх формах новий і глибший сенс...“ „...так само і в науці. Не тільки філософічна спекуляція, найпередше впливовий неоплатонізм, одчиняє астрології двері; медицина і ботаніка, хімія, мінералогія, етнографія, одне слово — всі науки про природу більш або менш захоплюються нею і залишаються такими аж до кінця ренесансу“ (27—28). Але й тут стоїть — у трохи іншій формі — наше звичайне питання про стосунки між східними та грецькими культурними елементами. Тепер звичайно підкреслюють для гелленістичної культури її „синкретичний“ грецько-східний характер. Так робить у питанні про астрологію Бола, це знайдемо і в цінній для нашої теми праці R. Reitzenstein'a та H. H. Schaefer'a: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Lpz. 1926 (*Studien der Bibliothek Warburg*. VII). На далі йде в своєю дилетантською рішучістю О. Шпейглер, що в гелленістичній культурі хоче бачити просто нишу, нову, більше не грецьку „аполлонівську“, а „магічну“ культуру. Але проти такого примітивізування проблеми треба як найрішучіше сперечатись! Хоч який значний та широкий вплив мав Схід на культуру гелленістичної епохи, органічний характер цього впливу був можливий тільки через те, що в самій грецькій культурі існували основи для успіху та розвитку нового світогляду. Не забудьмо, що спершу, навпаки, грецька філософія й наука захопили представників Сходу, і вони цілком скорилися її впливу. Згадаймо хоч-би прихильника геліоцентричної системи світу Аристарха Самоського — вавилонянина Селевка з Селевкії (про нього телер — у Дюгема, *op. cit.*, том II). Гелленістичний світогляд є тільки стадія в розвитку античного світогляду. Як таку стадію його треба досліджувати й розуміти. Найкращий приклад цілковитої органічності гелленістичної доби в історії розвитку грецької культури є неоплатонізм. Зокрема неоплатонічна основна інтуїція (в розумінні Бергсонівської „*intuition philosophique*“) так тісно зв'язана з світлом, що символічне (а, згідно з сказаним у нас вище, й реальне) значіння „сонця“, „неба“, вір, то-що, в ньому першорядне. Із неоплатонізму — почасти — ці символи перейшли і в християнську символіку. Справді, зрозуміти астрологічне захоплення гелленістичної доби можна, тільки виявивши суто-грецькі елементи гелленістичної культури. Для цього зроблено ще небагато (звернемо увагу, напр., на недослідженість неоплатонізму¹⁾). Тимчасом, саме з світогляду геллені-

¹⁾ Не зупиняючись тут на літературі про народні астральні вірування гелленістичної доби (переважно римські). Літературу почасти згадаємо в огляді етнографічної літератури. Огляд у Гундеса-Бола, стор. 96—104. Тут тільки звернемо увагу, що окрім „науки“ астрології для ширших народних мас гелленістичної доби велику роль відіграли астрологічні забобони, зв'язані з демонологією та магичною практикою. Зазначимо працю Gressmann'a: *Die hellenistische Astralreligion*. 1925, де є цікавий матеріал.

стичної доби залишилися у спадщину європейському світові (через посередництво християнства й іншими шляхами) безліч вірувань, звичаїв, традицій, елементів народного світогляду, то-що¹⁾.

Як бачимо, проблем, зв'язаних з історією астрологічних вірувань в античності, ще сила. Деякі з них — й не останньої ваги — ще тільки накреслені.

4.

Історію астрології в середньовіччі треба, певна річ, починати від основного культурного з'явища, що означило собою середньовічну культуру, — від християнства. Наш огляд ми тому й почнемо з 1) проблеми зв'язку астрології з християнством. Дальший огляд розподілимо так: 2) середньовіччя східне (арабська та жидівська культура), 3) середньовіччя європейське, 4) ренесанс, 5) реформація, 6) XVII як і останній розквіт астрології, 7) астрологія від XVIII віку до сучасності.

I. Християнство, як і інші релігії, що прийшли з Сходу, по-різному ставилося до астральної віри. Біблія мала багато вказівок на астральні релігії народів, суміжних із давніми жидами (див. напр. Второзаконня 4. 19, Суддів 5. 19—20, Іова 30. 33; 39. 7 і далі, Єремії 7. 18; 10. 1; 44. 17). Євангельське оповідання принесло теж деякі елементи астрологічного характеру (зоря, що з'явилася, коли народився Христос), християнська література, що поширювалася в атмосфері успіху астральних вір і забобонів, як і личить монотеїстичній релігії, ставилася до них негативно (пор. Лист до Галатів. 4. 9, де мова про астрально зумовлену віру в щасливі і нещасливі дні²⁾). Але однодушності в цій питанні між християнськими письменниками не було. Поруч з різко-негативним ставленням до астрології, напр., колишнього астролога, що навернувся до християнства — Фірмака Матерна, маємо двоїсте ставлення, напр., Орігена або Тертуліана; для них у зорях, справді, написано майбутню долю світу, та зрозуміти її можуть тільки ангели (Оріген), або й смертні, — але витлумачувати це письмо є безбожна магія, що можлива була тільки перед християнством (Тертуліан). Та дарма що християнські письменники свідомо негативно, або принаймні обережно — ставилися до астрології, астрологія й астральна віра захопили християнську символіку — в літературі, мистецтві, культі; до того-ж вплив цей ще значно ширший та глибший був у межах різноманітних сект, де, як відомо, синкретичний характер був нині виразніший. Та не будемо тут говорити про загально-відомі речі. Про те, як християнство ставилося до астрології, дають деякий матеріал праці Пфайфера (op. cit., 71—76) і Райценштайна (op. cit.). „Зоря Христову“ розглядає Болл у статті *Der Stern*

¹⁾ Правильно одзначено рефлекс гелленістичного світогляду в світогляді сьогочасного українського селянина в статті В. Петрова в цьому-ж часопису, кн. VI.

²⁾ Астрологічні натки в Біблії — у Мазз'я. *Süddeutsche Blätter für Kirche und freies Christentum*. 1918, Jacoby. *Monatschrift für Gottesdienstliche und kirchliche Kunst*. 1919.

der Weisen (Zeitschrift für Neutestament. Wiss. 18. 1917). Йому-ж належить одна з найблисучіших і найзмістовніших розвідок про астрологічні мотиви в християнській літературі, а саме в Апокаліпсисі: *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zur Weltbild der Apokalypse* (Σεσυχεια, том 1, Lpz. 1914). Бола дає надзвичайно широкий нарис астральних елементів в Апокаліпсисі на тлі цілої гелленістичної астрологічної літератури. Ціла низка образів на підставі докладної аналізи розкривається, як образи з астральним значінням. Такий характер мають, як гадає Бола, — храм і трон Божі, небесний вітар, чотири тварини, чотири верхівці, уся тема „небесної жени“, не рахуючи нечисленних дрібниць. Тему висвітлено на підставі величезного матеріалу дуже переконливо. Боллева студія виразно показує, як багато слушних спостережень було в книзі Морозова¹⁾ (яку Бола знає, але згадує тільки побіжно) і з другого боку — оскільки примітивний та неглибокий самий стиль праці Морозова, що не знає астрологічної літератури, користується випадковим ілюстративним матеріалом, тимчасом коли для його мети є куди придатніший, не кажучи вже про фантастику морозовських історичних конструкцій, — тож спочуваєш Боллеві, коли він обурено згадує про Морозова, що так легковажно ступив на ґрунт, який Бола старанно й працюючись оброблював десятки років. Боллева книга здається кожному, хто працюватиме в будь-якій галузі історії астрології.

Саме в стилі книги Морозова — численні праці Дрекса. Їх називаємо тут виключно для повноти, бо для історії астрології вони не дають аж нічого нового. Дрекс видрукував за останні роки: *Der Sternhimmel in Dichtung und Religion der alten Völker*. Jena. 1923. В цій книзі розвинено загальні принципи дрексовського витовмачення мітів, основна хиба книги — необізнання з тією історією астрології й астральних вірувань, які є за основну тему книги; важко навіть уявити собі, чим треба а'ясовувати таке повне ігнорування наявної літератури й неухважність до астрологічної літератури минушини; але таке ігнорування є факт і позбавляє Дрексу книгу інтересу з нашого погляду. Далі вийшли: *Das Marcus-Evangelium. Ein Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*. Jena. 1921; *Astralmythologie*. Jena. 1923; *Die Christusmythe*. Jena. 1924; *Die Entstehung d. Christentums aus dem Gnostizismus*. Jena. 1924; *Marienlegende*. Jena. 1928; нарешті популярна брошура, в якій Дрекс дає огляд і власної попередньої праці: *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Karlsruhe. 1926. Усі вони куди цікавіші своїми загальними думками, ніж їх переведенням і ніж, зокрема, „астромітологічним“ висвітленням історії релігії.

II. Астрологія, як відомо, відгравала не аби-яку роль в культурнім житті арабського світу. Так само — і в жидівській філософії середньовіччя. Важливий і почасти новий матеріал знайдемо в вищевитованій

¹⁾ Маммо тут на увазі „Откровение въ грозы и бурѣ“. Інші праці Морозова вже надто фантастичні.

Thorndike'овій книзі. Згадати треба ще статтю E. Wiedemann: *Aus der Geschichte der Astrologie* („Das Weltall“, 1922—3) і H. Ritter'a: *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*. Lpz. 1922 (Votr. d. Bibl. Warbug, том I).

III. Надзвичайно важлива тема про роль астрології в середньовіччі теж не дуже посунулася наперед. Окрім тієї самої Торндайкової книги, треба одзначити ще праці, які головне накреслюють матеріал, що підлягає опрацюванню. Такий характер мають праці Th. O. Wedel: *The mediaeval attitude toward astrology particularly in England*. New Hawen. 1920; F. Saxl: *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römisch. Bibliotheken*. (Sitz.-Ber. d. Heidelbg. Akademie. 1915); Wickersheimer: *Figures médico-astrologique des IX, X, XI siècles*. (London. 1914, протоколи 17-го міжнародного медичного конгресу). Астрологію безперечно і її вороги визнавали за реальну науку, тільки-ж працювати над нею вважалося за „безбожність“ або-ж „гріховність“ з релігійно-етичного погляду. Основоположний теолог середньовіччя — Тома Аквінський займає супроти астрології позицію, що деякий час панує скрізь, — астрологія є наука, що, як і всяка наука, обмежена в своїм знанні; зорі не позбавляють людину свободи волі, бо вони дають тільки основні риси людської вдачі; „свобода“, підпорядкування божественному законові, звільняє людину від влади зір; отже — прогнози астрологів справедливі лиш остільки, оскільки люди йдуть не за божественними законами, а коряться своїм пристрастям, потягам. Не бракувало, що правда, й справжніх і серйозних супротивників. Але цікаво, що їх треба шукати не серед тих, кого звичайно вважають за попередників новітнього наукового світогляду, — отож Роджер Бекон був „найдужчий оборонець астрології серед християнських філософів; не „дарма що“, а саме „тому що“ він хотів бути й був природознавцем“ (Болл). Середньовічний платонізм був тим філософічним світоглядом, що з своєю „метафізикою світла“ (Боймкер) найбільше сприяв успіхам астрології в середньовіччі і східному і західному¹⁾.

IV. І саме тому успіх платонізму і (платонізмом пересякнutoї) натурфілософії в часи ренесансу, був і — може найбільшим в історії — успіхом астрології. Кажемо про „найбільший в історії успіх астрології“,

¹⁾ Аргументи на те, що астрологію, мовляв, легко можна примирити з християнством, гарно аргументовано в останньому розділові цит. праці Трельса-Лунда, або в відомому вірші:

*Astra regunt homines, sed regit astra deus.
Cedunt astra deo, precibus deus ipse piotum.*

Спеціально темі про відношення Томи Аквінського до астрології присвячено цікава книжка P. Choison'a: *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*. Paris. 1926. На жаль, не всім інтерпретаціям автора можна довіряти, бо автор сам — віруючий астролог і хоче підперти свою віру „авторитетом“ Томи.

²⁾ Про роль платонізму в середньовіччі — гарний огляд у промові Cl. Bänker'a: *Der Platonismus im Mittelalter*. München. 1916 („Festrede“ в Bayer. Akad. Nauk).

бо астрологія тепер зайняла навіть центральніше місце в світогляді передових тогочасних мислителів, ніж у неоплатонізмів гелленістичної доби. Астрологія робиться потребою політичних центрів, — астролог є постійний учасник папського та князівського життя. Серйозні вчені працюють над астрологією рівнобіжно з астрономією. Астрологія належить до складових елементів світогляду великих майстрів слова (Данте — „*Convivio*“, „*Purg.*“, XVII. 73; Кальдерон — „*Життя є сон*“) і малюнка (Бегам, Дюрер).

Зацікавлення добою ренесансу, що не тільки за найостанніші роки виникло в історично-культурній науці, збагатило й історію астрології низкою цікавих праць.

До ролі астрології в політичному житті — див. цит. Вайдеманову статтю.

До зв'язків астрології з філософським світоглядом ренесансу — путаєца книга E. Cassirer'a: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz. (Studien der Bibliothek Warburg, том X, стор. 77—129 та й *passim*). Кассирер спитується простежити зв'язки поняття необхідності з астрологічними уявленнями. В основі астрології, гадає він, лежали певні й означені (гелленістичні) поняття необхідності, причиновості, „мікрокосмосу“, то-що. Занепад астрології зв'язаний з виробленням нового (того, що його маємо й тепер) поняття причиновості. Та Кассирерова аналіза не повна, бо не розглядає метафізичні передпосилки астрології, а вона-ж мала не тільки логічно-гносеологічні. В додатку передруковано між иншим книгу Caroli Bovillii *liber de sapiente* (стор. 301—412), що є цікавий приклад натурфілософії ренесансу і, не маючи безпосереднього астрологічного значіння, дає наочні ілюстрації „символізму“ та „гієрархізму“ ренесансного (і гелленістичного) світогляду, що обидва — основні передпосилки астрології. Докладніш зааналізувати „Космос“ ренесансу — це ще завдання майбутнього дослідника.

Про ролі астрології в світогляді воєвоначного католика Кальдерона — O. Behrens: *Calderons Schicksalstragödie* (Romanische Forschungen, 39. 1921). Цікаву сторінку боротьби з астрологією малює Haus Baron: *Winenschaft und Astrologie bei Ficino und Pico* (в Festschrift für W. Goetz, 1927).

Класичний зразок дослідів над окремим художнім твором дали E. Panofsky й F. Saxl у праці *Dürers „Melencolia I“*. Lpz. 1923 (Studien d. Bibl. Warburg, II). Ще 1904 року C. Giehlow одзначив (у Mitt. d. Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, Wien), що незрозумілі предмети (циркуль, будівельні струменти, каміння, куля, пес, годинник, терези, янгол, кажан, море, комета і т. д.), що їх зібрав на своїй славетній гравюрі Дюрер, сполучені єдністю астрологічної думки, — це все, мовляв, символи Сатурна й „Сатурнівської людської вдачі“ (теорію сатурнівської, меланхолійної вдачі розвинули М. Фічіно та Агрипа Нетесгаймський). Панофські та Сакс збрали великий порівняльний матеріал, що, природя річ, зачіпає й проблему „планетних“ вдач взагалі. Подібні аналізи астрологічної символіки окремих художніх творів ще зустрінемо далі.

V. Астрологія не стояла в центрі інтересів епохи реформації. І тому, хоч Лютер ставивсь до неї скептично, але Меланхтон мав змогу перейняти супроти астрології більше-менше позицію Томи Аквінського й навіть присвятив їй спеціальні виклади на Вітенберзькому університеті: *Initia doctrinae physicae dictata in Academia Wittenbergensis* (2 вид. Вітенберг 1559), що закріпили за астрологією добру позицію і в протестантському світі. Найбільше Лютерові та Меланхтонові присвячено питання дослідження А. Warburg'a: *Heidnisch—antike Weissagung im Wort und Bild zu Lutherszeiten* (Sitz.-Berichte d. Heidelberger Akademie. 1920. 26). Окрім дослідження самої теми, знайдемо в книзі матеріал до сучасної Лютерові астрології взагалі, і цікаві репродукції.

VI. Дуже цікавий в історії астрології період — XVII вік, коли стався конфлікт між астрологією й новою наукою, коли дехто (між иншими, Кеплер) робив спроби поєднувати астрологію з наукою, коли — знов — астрологія почала постачати матеріал для нової символіки „барокового“ відродженого католицизму, що відбилося і в мистецтві. Цей період цікавий і тим, що специфічний для нього стиль „бароко“ стоїть у якомусь спорідненні до „романтичного“ світогляду¹⁾, а той, як вже згадувало, зв'язується духовною близькістю і з гелленізмом і з ренесансом. Отже, щоб зрозуміти світоглядні підстави астрології, досліди над бароком є справа не аби-якої ваги. Та, на жаль, світогляд барока ще тільки починають серйозно досліджувати і спеціально для астрології не зроблено, здається, аж нічого.

Зокрема заслуговує на увагу бароко для українського дослідника тому, що на Україні розквіт мистецтва й культури взагалі тісно зв'язаний з епохою барока і риси цієї епохи залишилися на духовному обличчі України й досі²⁾. Дослідження напр., самої тільки „символіки“ київської „схоластичної“ літератури XVII віку („Небо новое“ Галатонського!) дало-б безліч матеріалу для глибокої характеристики часу й культури (про аналогічну зоряну й небесну символіку в християнському письменстві ще за часів середньовіччя — див. Болл, 40).

На жаль, тут можемо назвати, окрім відповідних сторінок у давній книзі Трельс-Лунда (найбільше, про Тіхо-Браге), тільки збірник уривків із Кеплерових творів — „*Keplers Astrologie*“, München. 1927, що видав Н. А. Strauss. Тут знайдемо матеріал до Кеплерових спроб перебудувати систему астрології наново. Складач збірника трохи односторонньо виставив Кеплера, як прихильника астрології, без сумнівів та вагань. Але його зображення є тільки справедлива реакція проти теж односторонньої думки, буцім з Кеплера був ворог астрології.

¹⁾ Див., як порівняно категорії романтики та барока в огляді J. Petersen'a: *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*. Lpz. 1926. Згадаємо праці, що торкаються й світогляду барока — W. Weisbach'a, H. Schmalenbach'a, або аналізи Дюпона, Gothein'a.

²⁾ Про це я писав у статті „*Abendländische Philosophie in der alten Ukraine*“. Berlin. 1928.

До надзвичайно цікавої теми про причини, що через них загинула астрологія, на жаль, не можемо одзначити жадної праці. На нашу думку, тут відіграло більшу роль те, що народився новий світогляд, ніж успіхи астрономічної науки. Такого погляду додержувався, здається, і Болл.

VII. По тому, як перемогла нова наука, здавалось-би, для астрології немає вже місця. Певна річ, астрологія ще довго залишалася по календарях (у календарях пруських аж до Фрідріха другого), або в віруваннях різних кіл (Фрідріх Вільгельм I ще 1732 р. доручав пруській Академії, щоб стежила за ходом планет з астрологічного погляду; серед Пушкінових „анекдот“ знайдемо і згадку про гороскоп Івана Антоновича, що складав нещасте-б Ойлер). Але в науці про неї не було чути. Не відігравала вона, мовляв, ролі і в філософічному світогляді. Це не зовсім так. Окрім „диваків“ та шахраїв, треба згадати і за цілком серйозні явища культурної історії. Зокрема заслуговує на увагу така течія, як романтика. Не тільки суто-астрологічна ідея відродилася в цей час (так — у Новаліса, А. В. Шлегеля, Кароліни Шлегель, Каруса, професора астрономії юрцбургського університету І. В. Пфафа...), а й утворені нові підстави для якоїсь — не реалістичної, а „символічної“ астрології. Такі підстави, — бачимо поперше в своєрідній романтичній „філософії ночі“ (ще до романтики — у Гердера, Ж. Поля; із романтиків — у Новаліса, Тіка, Вакенродера, „Бонавентури“, Айхендорфа, Е.Т.А. Гофмана, Брентано, Арніма, Шуберта, Каруса і т. д. — короткий огляд, що я дав поки-що в статті *Tjutčev und die deutsche Romantik*, в *Zeitschrift für slavische Philologie*, IV. 3—4; ширший огляд готується до друку), далі в романтичній натурфілософії (напр. Шелінга, Окена, І. В. Ріттера, Шуберта, Каруса, Ю. Кернера, А. Гербера) і нарешті в „філософії мітології“ (Шелінг, Кант, Ф. Крейцер, І. Б. Фрідріх й ин.). Правда ці зусилля не дали позитивних наслідків і, власне, просто були забуті. Але в „мітології“ та поезії і нема мови про „науково“-позитивне. Поезія XIX, а почасти й XX віку була збагачена на теми. Для романтиків і цього було-б досить, щоб визнати успіх своєї справи. Відіграла, мабуть, романтика роль і тим, що утримала в народніх та „інтелігентських“ забобонах певні елементи астральні та небесні.

Цікаво, що останніми часами — і без ніякого зв'язку з астрологічними забобонами — прокинулася цікавість до проблеми впливу зір, планет, місяця й сонця на психічні явища. Огляд того, що зроблено в цьому напрямі (байдуже, чи це наукові дослідження, чи тільки наукоподібні гіпотези, тут зустрінемо: Ареніуса, Мебіуса, Фляйса, Свободу), дає книга W. Hellpach: *Die geopsychische Erscheinungen*. 3 вид. 1924. Правда, „астропсихічні“ з'явища здебільшого приписуються не впливу зір, сонця і т. д. безпосередньо, а через посередництво погоди, підсоння, то-що¹⁾. Не забудьмо ще новітніх спроб астрометеорологічних (у Росії

¹⁾ Курйозний матеріал у брошурі Johannes Lang: *Astrologie u. Börse*. 1929.

славнозвісний Демчинський), що про їх дає відомості G. Hellmann: Beiträge zur Geschichte d. Meteorologie, том II, 1917, стор. 237. Тепер нове проміння, що, як виявилось, приходить на землю із небесного простору, знов привели в рух пера прихильників астрології, як нова можливість довести, буцім зоряні впливи на землю таки існують (звичайне покликування на працю... проф. Герасимовича, що, як відомо, вважає, як і деякі інші дослідники, що це проміння посилають зорі типу „Mira Ceti“).

Та, власне, ця тема належить вже етнографії, — туди треба віднести однаково — досліді над забобонами народними і... професорськими.

Як бачимо, досліді над історією астрології в нові віки дали чимало поважних праць, і дослідники цих періодів не мають чого червоніти перед невтомними класичними філологами.

5.

На жаль, не так то вже багато можна сказати про дуже цікавий відділ історії астрології, найцікавіший і для читачів цього часопису, — про досліді над давніми й теперішніми астральними віруваннями народу. Ці сучасні народні астральні вірування почасти дуже примітивного характеру, а почасти мають сліди високого й складного культурного походження, — очевидячки, вони почасти прийшли з античності разом із християнством, почасти принесені з античності-ж іншими шляхами, не цілком виразними. На Україні, безперечно, частину астральних вірувань зв'язано з традиціями XVII віку¹).

Але головні праці, що їх маємо з поля астральної етнографії, є суто-описового характеру.

Головна з них — велика книга видавця Боллевої розвідки — Гунделя: *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*. Bonn. 1922. На жаль, Гунделева праця є тільки збірник матеріалу, впорядкованого за досить випадковими принципами — форми вірк в зорі, релігійні (?) ідеї про зовнішність і єство небесних тіл, матеріалістичні уявлення про субстанцію зір, вплив зір, уявлення про природні впливи зір, впливи людей на зорі. Певна річ, коли наводяться поруч — вірування сучасних європейських селян, дикунів, уявлення античних письменників і люді... навіть сьогочасні наукові теорії, то окрім випадкової схожості нічого не можна констатувати. Отже Гунделева книга — це тільки збірник сирового матеріалу!

Такий самий характер мають і інші подібні праці. Загальний характер має ще Fr. Normann: *Mythen der Sterne*. 1925. Спеціально сонцю присвячено Боллеву брошуру: *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker*. Stuttgart. 1922, сонцю і місяцеві працю O. Rühle: *Sonne und Mond im primitiven Mythos*. 1925. Етнографічний

¹) Виразні астрологічні ремінісценції у Севастополі — в його правилах „о благомъ рожденіи“ (Твори, Бонч-Бруевич, 477) та в 46-му листі до Ковалінського (Твори, Багалій, I, 82—3). Праця Конюкова: *Изъ области астрологии*. Москва 1905 („Труды славянской комиссии Моск. Археол. Общества“) на жаль, була мені неприступна. -

матеріал дає ще дисертація P. Capelle: *De luna, stellis, lacteo orte animarum sedibus*. Halle. 1917.

Античній (головно римській) і пізнішій „астрології лаяків“, себ-то примітивізованій і звязаній з магією астрології присвячено деякі праці. Матеріали знайдемо у Торндайка, Веделя, Bousset: *Zur Dämonologie der späteren Antike* (Archiv für Religionswiss. 18. 1915), A. Delatte: *Études sur la magie grecque* (Le Musée Belge. 17. 1913 і 18. 1914), Cumont: *Le Jupiter Héliopolitain...* (Revue Syria. 1921), W. Ahrens: *Magische Quadrate und Planetenamulette* (Naturwiss. Wochenschrift. 19. 1920) і *Magische Quadrate an Bauwerken* (Das Weltall. 1919), Гундель (Болл - Гундель, стор. 173—183)¹⁾.

Деякі спроби зібрати матеріал про астральні вірування примітивних народів — стаття „Sun, Moon and Stars“ в Енциклопедії Hasting'a. XII. I. Wischniewski: *Afrikaner und Himmelserscheinungen*. Königsberg. Diss. 1915, M. P. Nilsson: *Primitive Time-Reckoning* (Skrifter utgivna av humanist. vetenskapssamfundet. 1920. Lund.), праці R. Lehmann-Nitzsche (в *Rivista del Museo della Plata*. 24—28. 1919—1925).

На жаль, немає ще спроб висвітлити сьогочасну астрологічну забобонну літературу. Назвемо кілька її зразків: Klöckler: *Astrologie als Erfahrungswissenschaft*. Lpz. 1927 (з передмовою проф. Дришал!), Karl Beyer: *Die Grundprobleme der Astrologie*. Lpz. 1927, H. A. Strass: *Astrologie. Grundsätzliche Betrachtungen*. München. 1928, згадаємо ще Arthur Krause: *Die Astrologie. Entwicklung. Aufbau. Kritik*. Lpz. 1928²⁾. Усі ці праці найбільш курйозні своєю „наукоподібністю“.

6.

Огляд літератури до окремих астрологічних тем не затримає нас довго.

Насамперед треба згадати змістовні доповнення Гунделя до Боллевої книги, де не тільки дано огляд літератури, але й численні виписки з джерел, передусім з „Каталога“ астрологічних рукописів. Та не наводячи конкретного матеріалу мало не все важливе оповідає вже сам Болл.

Про планети і про те тло зодіакальних сузір'їв, на якому вони пересуваються, див. померті Боллеві статті („Planeten“ та „Sterne und Sternbilder“) в „доповненні“ до мітологічного словника Рошера. В цих статтях буде все потрібне. Окрім того треба узагледити брошуру Болля

¹⁾ І досі для античних астрологічних забобонів найліпші праці Bouché-Leclercq та Cumont.

²⁾ Д. Лутокін у збірнику „Горький. Сборник статей и воспоминаний о М. Горьком“ под ред. И. Груздева. Москва. Госиздат. 1928, стор. 394, згадав про гороскоп М. Горького. Не треба пояснити, що цей гороскоп мав характер наукового жарту; але додаю ще, що сама година народження самому М. Горькому точно відома не була. Отже довелося вибрати в ніч його народження момент „найсприятливішого“ стану зір. „З'ясувати“ далі відомі обставини життя Горького не було вже важко!

про сонце (цит.) та його-ж статтю *Kronos-Helios* (в *Archiv für Religionswiss.* 19. 1919), див. ще цит. працю Панофського та Сакля, і A. Hauber *Planetenkinderbilder und Sternbilder*. Strassburg. 1916.

До важливої теми „*Paranatellonta*“, себ-то представництво одних сузір'їв через інші, що дає можливість, складаючи гороскопа, використовувати все небо, — то після „*Sphaera*“ Боля, можна назвати ще його книжку й Гунделеві доповнення до неї (Варбургіву працю про гороскоп Ферарі збудовано саме на аналізі *Paranatellonta*).

До складання гороскопа — цікаві замітки у Дюгема *op. cit.* том II. Дуже важливу й нову тему про складання „гороскопів міст“ висвітлено у Боля, стор. 36—7 і 113 (про гороскопи Гайдельберга, Ферарі, Падуї...). Ці гороскопи іноді зафіксовувано в пластичному мистецтві, навіть в архітектурі (мітологічні статуї на гайдельберзькому замку Боля вважає за зображення гороскопа гайдельберзького замку). Добре дослідив з цього погляду великі фрески в палаці Шіфанойя в Ферарі A. Warburg: *Italienische Kunst und internationale Astrologie in Palazzo Scifanoja zu Ferrara* (в доповіді на X-му міжнародньому конгресі історії мистецтва в Римі 1912 р., видруковано тільки 1922). Гороскопи міст складалися, як відомо, ще в античних часах — гороскопи Риму (*Cic. de div.* II, 98), Царгорода.

До комет — нові друки давніх гравюр — Archenhold: *Alte Kometen — Einblattdrucke*. Treptow. 1925 і далі.

До астрометеорології — ґрунтовна праця G. Hellmann'a: *Beiträge zur Geschichte der Meteorologie* I—II. 1914—17.

До астрологічної медицини — див. замітки у Meyer-Steinег і K. Sudhoff: *Geschichte der Medizin im Ueberblick*. 1921; K. Sudhoff: *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter* (*Studien zur Gesch. d. Medizin*. 1914), а також S. Steinlein: *Astrologie, Sexualkrankheiten und Aberglaube in ihrem inneren Zusammenhange*. München, 1915, I—II.

Що-до астрологічного поділу людського життя й дня на „щасливі“ та „нешасливі“ періоди й на періоди різного значіння взагалі, то треба звернутися до Болевої книги: *Die Lebensalter*. Lpz. 1913 і до Гунделеві статті „*Stundengötter*“ (в *Hessische Blätter für Volkskunde*, 1913). Див. також § 1 нашого огляду.

7.

Надзвичайно важливу для історика культури проблему про причини успіху та тривалого впливу астрології вперше ясно й на широкій основі поставив Боля¹⁾. Причини, що вказує Боля (*op. cit.*, стор. 72—82), можна поділити на три групи. Перші — спільні астрології з усякими іншими забобонами якості її — давня традиція, вплив окремих влучних астрологічних прогноз (напр. астрологи завбачили смерть відомого

¹⁾ Треба згадати лиш старшу статтю H. Kreyssling'a: „*Sterndeutung*“, в часописі „*Hyperion*“, 1910, II.

ворога астрології за Ренесансу Піко-де-ля-Мірандола, прогноза англ. поета J. Dryden'a про лиху долю його всієї родини, окремі влучні гороскопи Кеплера, то-що), нарешті зв'язок астрологічних вірувань з цілою низкою інших поширених забобонів — містикою чисел, вірою в гармонійність будови світу, то-що. Друга група причин — це зв'язок астрології з релігією (ці причини могли мати значіння лиш там, де обожували зірки; — отже не могли мати значіння, напр., у часи Ренесансу). Найсвоєрідніша третя група причин успіху астрології — це зв'язок астрології з певними — і змістом своїм правдивими — моментами світогляду окремих людей, культурних течій та епох; це, напр., переконання в єдності всесвіту, де людина в своєму житті підлягає впливам загального, це — певність у тому, що людина збудована так само, як і всесвіт і підлягає тим самим законам; що правда, ці переконання набирають форми, що знищує правильність їх змісту, — переконання в зумовленості життя людини через життя всесвіту приймає форму віри в загальну „симпатію“ між окремими частинами всесвіту, думка про „однорідність“ людини та світу — форму віри в те, що людина є „мікрокосмос“, де в деталях повторюються усі дрібниці будови всесвіту, — зміни у всесвіті зараз-же відбиваються відповідним чином на житті окремої людини. Намічена в Болля ще одна група причин впливу астрології — а саме естетична суцільність та краса напр. „астрологічних типів“ людей (сатурнічні, сонячні, місячні і т. д. люди), краса самого зоряного неба, то-що. Немає сумніву, що заваження Болля мають в собі багато правдивого, але в них у значній мірі зігноровано той факт, що астрологія не тільки „мала успіх“ у ширших верствах людності, а й у вчених та філософів, і навіть розвивалася під впливом таких основоположників наукового світогляду свого часу, як напр. Птолемей, Гіпарх, Р. Бекон, Кеплер, Парацельс й ин.

Радикальніш поставлено проблему в працях Кассирера (маємо на увазі — E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, т. I, 1923, т. II, 1925, та його-ж брошуру *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Lpz. 1922 — *Studien d. Bibl. Warburg*, I). Кассирер вважає, що в історії думки поруч з категоріями „наукового мислення“ стоять категорії мислення „мітичного“, яке є теж своєрідна форма пізнання („gnoseologia inferior“, кажучи словами основника естетики А. Бавмгартена). Ці категорії мітичного мислення є також принципами впорядкування об'єктів нашого пізнання, але це об'єднання відбувається тут в інших формах, — весь світ поділяється на частини, групи, або класи, де всі об'єкти зв'язані складістю та реальним зв'язком одночасно. За такий принцип утворення груп є і астрологічний принцип (згадаймо поділ людей за їх підпорядкованістю тій або иншій планеті, згадаймо „астрологічну географію“, за якою кожна країна підлягає якійсь планеті, принцип „представництва“ в *Paranatellonta*, то-що). Окремі частини світу подібні до всесвіту в цілому (світ подібний до кристалу, що, хоч-би як ми його поділяли на все дрібніші та дрібніші частинки, завжди захоче

в них усіх ту-ж саму структуру). Астрологія і репрезентує нам такий світогляд, утворений на підставі оформлення світу категоріями мітичного думання. В астрології сполучені примітивний жах перед демонами та наукова математична метода. Саме останні слова вказують на хибу тонких та влучних аналіз Касирера. Астрологія не є тільки оформлення світу за принципами „мітичного думання“. Астрологія не належить більше до сфери „примітивного світогляду“. Навпаки, вона є певне збочення, ухил наукового світогляду. Дикуи може вірити в міт, як традиційне вірування. А представник типової „астрологічної епохи“, напр. Прокл, або Ямблїх, сам собі виробляє міти! Так само Кеплер відкидає астрологічну традицію, щоб самому встановити нові закони своєї власної астрології, що не спирається на жадну традицію.

Ми закінчимо наш огляд, коротенько формулюючи наш погляд так — астрологічний світогляд (що є тільки одна з складових частин світогляду геленістичного, ренесансового, романтичного, то-що) має певну систему категорій, що в основі одрізняються від категорій наукового думання, але мають зв'язок з певними елементами конкретних наук, напр. з категоріями математики, теорії музики, а головне з категоріями естетичними. Прикладання цих категорій не підлягає тому самому принципу „необхідності“, що панує однаково в світогляді примітивному та науковому (прикладання дійсних або мнених законів природи в техніці та магії). Категорії ці мають, свідомо для тих, хто їх прикладає, значіння, так-би мовити, „контемплативне“, — вони конструюють своєрідну „гру“ з усесвітом, допомагають його „інтерпретації“, його розумінню, його естетичному зформуванню, але не практичній в ньому орієнтації. Астрологія не є повна єдність і не завжди будується за принципами цієї „третьої“ (поруч з системою категорій наукового та системою категорій примітивного, „мітичного“ думання) системи категорій, — вона то заходить у площину примітивного думання (це астрологія магична, забобонна, астрологія лікарів), або-ж робить невдалу спробу піднятися в сферу наукового думання (астрологія практична)¹⁾.

До своєрідності астрологічного забобонництва належить те, що воно ніколи не ховалося з своїми методами, як це робили інші забобонництва. Навпаки, воно вважало за свою заслугу вживання загально-значної математично-астрономічної рахівничої методи. І дехто з астрологів сам висловлював навіть думку про практичну непридатність астрології, про те, що астрологія — тільки гра, тільки забава... „Я граю з символами, і я склав план маленького твору *Cabbala Geometrica* про ідеї природних речей в геометрії; але я граю так, що не забуваю, що

¹⁾ Здається свідомість існування ще системи категорій — „третьої“, як ми її назвали — є й у Касирера (цит. брошура). Наближається до цього погляду N. Lossky — стаття „Інтелект первісної людини й просвіченого європейця“ в *Journal of philosophical Studies*, 1927, та теж до доповіді „Мифическое и современное научное мышление“ в „Философское Общество в Праге“, Прага, 1928, стор. 12—14.

тут справа йде лиш про гру. Бо-ж нічого не можна довести за допомогою символів, ні один закон природи не відкривається геометричними символами, навпаки — тільки вже відоме зв'язується одне з одним" (Kerler: *Opera omnia*, I, 378). В цих словах варто уваги паралеля до тієї „іронії“ романтиків, з якою вони сами зрікалися визнати яке-будь значіння за тим, що було їх власним ділом. Тому й досліді над історією астрології не справа істориків науки, — а тих істориків культури, для яких і правда і помилка людської культури однаково цінні, як шляхи до пізнання минулого в його своєрідності та суцільності.

РОСІЙСЬКА Й УКРАЇНСЬКА ЕТНОГРАФІЯ 1918—1928 рр.

На розвиткові етнографічної науки в Радянському Союзі відбилися нові умови політичного й громадського життя по революції.

Народження численних національних республік всередині Радянського Союзу й початок культурного будівництва, швидке виводження попередніх форм побуту, а через те потреба зберегти для науки рештку минулого, що немилуче зникло, зацікавленість творчістю широкого загалу, — усе це спричинилося до піднесення етнографічної науки у Рад. Союзі: почали створюватися наукові організації й установи, що студіюють етнографічні проблеми, виникають спеціальні періодичні видання, видається низка етнографічних матеріалів і досліджень, інтенсифікується музейне будівництво, засновується аншу етнографічну школу як спеціальну філію при університетах, упоряджується екскурсій, то-що.

І. Серед запланованих праць з етнографії варт одзначити такі:

1. Бібліографія, огляди успіхів етнографії за останні роки, історія етнографії: Штернберг А. Я. Современная этнология. Этнография 1—2, 1926, 15—43. Змістовний нарис про новітні успіхи, наукові течії й методи у царині етнографії. Зеленин Д. К. Этнография. Сборн. Академии Наук. СССР. 1917—1927. Агр. 1927, 101—110. Нарис про успіхи і досягнення етнографії СРСР за десять років, зв'язаних з діяльністю Академії Наук СРСР. Черняк В. Е. Этнография. Сборн. „Десять лет советской науки“, А. 1927, 291—306. Зростання наукових установ, музеїв, спеціальних видань та етнографічної літератури взагалі за період 1917—1927. Зеленин Д. К. Обзор работ по этнографии за 1917—1925 гг. „Этнография“ кн. №№ 1—II, 1926, 133—152; III, 1927, 161—174; IV, 1927, 337—358. Кагаров Евг. Нарис історії Етнографії. I (Українська Академія Наук. Праці Етнографічної Комісії). У Києві, 1926, 42 стор. 8°. Виноградов Г. С. Этнография. изучение Вост. Сибирей. Отд. РГО за 1851—1926 гг. — Изд. Вост. Сиб. Отд. ГРГО т. L, к. I, Иркутск 1927, 3—37.

2. Організація, методологія й проблеми етнографічних студіювань: Ветухов О. В., Віхи на шляху від старої статистичної етнографії до сучасної динамічної етнології та краєзнавства. Наук. Збірн. Етн. Краєзн. Секції Харківської Н. Д. Кат. Історії Укр. К-ри VII, I, 1927, 1—29. Основні моменти розвитку етнографії в СРСР і зокрема на Україні і чергові завдання української етнології. Програма діяльності Етнологічно-Краєзнавчої Секції Н. Д. Катедри Історії Укр. Культури в Харкові. Кагаров Е. Г., Завдання та методи етнології. Е. В., кн. 7, 1928. Кагаров Е. Г., Пределы этнографии, Э. 1928, № 1 (V). Соколовым, Борис и Юрий, Пованя деревни. Руководство для собирания произведений устной словесности. Библиотека „Вестника Просвещения“, „Новая Москва“ 1926, 166 стор. 8°. Прекрасна підр. книга. Азодовский М. К., Беседы собирателя. О собирании и записывании памятников устного творчества применительно к Сибири, Иркутск, 1924, 86 стр. Жирмунский В. М. (Ленинград), Проблемы немецкой диалектографии в связи с историческим краеведением. „Этнография“ № 1, кн. III, 1927, стр. 149—150. Мерварт А. М., Музейное дело в Индии. Изв. Акад. Ист. Мат. Культуры, V. 1927, 139—156. В галузі методології етнографії треба згадати довгу низку праць Н. Меррета, де пропонується шоста уява в ф-

тична теорія, що так багато важить для лінгвістики, етнографії та історії культури. Основна асада цієї теорії полягає в тому, що так звані расові мови: індоєвропейська, семітська, яфетична визнаються за різні стадії в розвитку єдиного мовного процесу: індоєвропейська сім'я мов — в дальшій стадії яфетичних мов, що утворилися в наслідок змішування передісторичних (яфетичних) мов Європи. Із праць Н. Марра знайдемо: „Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в гландах средиземноморской культуры“ 1920. „По этапам развития яфетической теории“ 1926 (збірник статей). „Яфетическая теория“ (Баку 1928) й т. д.

3. Етнографічні праці загального характеру: В. Г. Богораз-Тан, проф. Распространение культур на земле. Основы этнографии. С 10 этнографическими картами. Предисловие С. И. Ковалев. М. Л. 1928. Гос. Изд. 314 стор. Багатий та розмаїтий зміст, яскравий виклад, багато свіжого матеріалу й оригінальних думок. Але деякі твердження автора здаються спірними. Никольский В. К., Очерк Первообытной культуры. 2 изд. испр. и дополн. с 54 рис. и 5 табл. со вст. ст. проф. В. А. Городцева. Москва и Петроград. Изд. А. Д. Френкеля. 1923. 232 стор. з мал. + 3 вкл. арк. із. Губрий підручник самостійно й яскраво викладений. Берг Л., Природа и население СССР. Энцикл. Словарь Гранат, т. 41. К. Грушевська, Із примітивної культури. Київ 1924. Рец. А. Ватулова, Культура й Побут. 19, 21. V. 1925 і Б. Кагарова З. 1926, 1—2. Цікава й змістовна книга: Богораз В. Г., Древние переселения народов в Северной Евразии и Америке. Сб. МАЭ, VI, 1927, 37—62. Автор доводить, що ермітологічна межа колишнього Ангурського суходолу в одночасно й демаркаційна лінія поміж різними культурами Північної Азії: на захід од цієї лінії пізніші форми оленівництва й собіководства, на схід — оленівство й собіководство давнішої форми.

II. Народні вірування, прикмети, медицина. В цій галузі треба відзначити такі праці: Андреев М. С., Вещие сны, вильны прикмет та дитячі забавки „Сорока Ворона“ серед деяких народів, переважно Середньої Азії. Матеріали до Етнографії. Известия Главного Средне-Азиатского Музея. Выпуск II, Ташкент, Тургоснадат 1928, 34 стор. 8°. Андреев М. С., Чалытаны в среднеазиатских верованиях. Сборник в честь В. В. Бартольда, Ташкент 1927, 334—348. Штернберг Л. Я., Избранничество в религии. „Этнография“ № 1—2, кн. III, 1927, стор. 3—56. Щербаківський, Д. Сторінка з історії демонології. Вірування про холеру. „Науковий збірник“ Історичної секції Всеукраїнської Академії Наук за рік 1924, том 19, Київ, 1925, с. 204—216. Ткачев Т. Я., Народная медицина в Воронежской губернии. „Воронежский врачебный сборник“ III, 1925, с. 3—11. Петров Віктор, Вірування в авторі чорна хвороба. „Етнографічний Вісник“, кн. 3, 1927, с. 102—116. Петров Віктор, Мітологія „свиц“ в укр. нар. віруваннях та візантійсько-гелленістичний культурний цикл. „Етнографічний Вісник“, кн. 4, 1927, с. 88—119. Кагаров Е. Г., Об восточной мифологии. „Этнография“ № 2, кн. IV, 1927, с. 315—322. Груздев В. Ф., Из народной медицины русских. „Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете“, т. XXXII, вып. 1. Казань, 1922, с. 89—92. Груздев В. Ф., „Религиозное врачевание русских“. „Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете“, т. XXXII, вып. 2. Казань 1923, с. 115—121. Виноградов Г. С., Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1918. 8° 11 + 10 (відбитка з „Записок Тулуконского отдела общества изучения Сибири и улучшения ее быта“, кн. 1, 1919). Виноградов Георгій, К изучению народной медицины у русского населения Сибири. Инструкция и программа. Этнологическая секция Восточно-Сибирского Отдела Русского Географического Общества. Иркутск, 1923, 56 стор. 16°. Виноградов Г. С., Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1923, 8°. 87 + 1 табл. нот. (Окрема відбитка з „Труды профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета“, вып. V, с. 264—343).

III. Народна обрядовість. Релігії. В цій галузі останніми часами з'явилося багато цінних і цікавих праць (як матеріалів так і досліджень). Перше розглянемо роботи, що стосуються до обрядів сімейних, далі — праць з святкової обрядовості, нарешті — твори, що межують між фольклором та історією релігій.

1. Народження. Каруновская А. Э., Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. Сборн. МАЭ, VI, 1927, 19—36. Обряды, верования и ритуальные тексты талеутов и алтайцев, связанные с рождением и ребенком. Савченко Ф., О родинах и крестинах (искиданій свого часу запис А. Маркевича, 1854 р., с. 76—82). „Первісне Громадянство та його пережитки на Україні“, 1926 р. Вид. Української Академії Наук. Грушевський М. акад. Постриження й інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками, вид. Української Академії Наук. „Первісне Громадянство та його пережитки на Україні“ 1926 р., с. 83—86.

2. Весілля. Богословский П. С., К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. (Відбитка з випуску III „Пермского Краеведческого Сборника“, 8°, 64, 1927). Цінна праця. Белинский А., Свадебные обычаи, обряды, приметы среди населения Опоченского уезда. „Познай свой край“. Сборник Псковского общества краеведения, выпуск 2, 1925 г. Куртес А., Свадебные обряды самоедов, Прир. и люди Севера, Сборн. 1, Арх. 1927, 20—24. Гришкова Н., Старая и новая свадьба в Ржевском уезде Тверской губернии. Сборник Ржевского Общества Краеведения № 1 (под ред. Шульц Н. П., Абрамова Б. И., Вишинкова Н. М.) Издание Ржевского Общества Краеведения, Ржевский Госмузей, 1926, 98—142. Дуже цінна праця. Каралезли Хатидже. Старинный обычай татарского заручения и свадьбы в деревнях Дерской, Ай-Василь и Аутка, Ялтинского района, от слов жительницы д. Дерск. й Уркуш-Гафариной 48 лет. Крым. Журнал Общественно-научный и экскурсионный № 2; в 21 рисунком і 2 напями. Москва, 1926, стор. 132—142. Фиельструп Ф. А., Свадебные юнцы турецких народностей. Материалы по этнографии. 3, 1926, 111—122 стр. Юркісский Б., Весільний обряд у селі Дуфінці на Одещині. „Вісник Одеської комісії краєзнавства при Українській Академії Наук“, № 2—3. Одеса, 1925, с. 200—205. Эпоя А., Свадебные обряды и песни Чувашского края в 80—90 гг. прошлого века. „Известия кафедры прибайкальцеведения“, 1921, с. 24—27. „Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР“ с вступною статтею проф. А. Я. Шгерберга (Ленинград. Издание Комиссии по устройству студенческих этнографических экскурсий, выпуск I, 1926, 8°, 265). Дуже цінна збірка записів, хоча трапляються й методологічні хиби. Цвєтко С., О свадебных обычаях болгарских колонистов в с. Терновке Херсонской губ. „Вісник Одеської комісії краєзнавства при Українській Академії Наук“ № 2—3. Одеса, 1925, с. 217—238. Описание свадебного обряда с. Петровского Уржумского уезда Вятской губернии. „Труды Вятского педагогического института им. В. И. Ленина“ (том I, Вятка 1926, с. 75—83). Сікірницький О., Українське весілля. Село Глибочок Тираспольської округи. „Вісник Одеської комісії краєзнавства при Українській Академії Наук“, № 2—3, Одеса 1925, с. 205—217. Самойлович Е. Я., Библиографические материалы для изучения русских свадебных обрядов в Сибири. „Сибирская Жизнь Старина“, вып. III—IV. Иркутск, 1925, с. 205—216. Попов-Копцев Ал., Крестьянская свадьба и ее обычаи (Пронск, Рязанской губ. 1920, с. 40, 8°). Кагаров Е. Г., „О значении некоторых русских свадебных обрядов“ Известия Рос. Академии Наук, 1917, с. 645—652. Э. Р. (по материалам М. Исупова и Я. Шабалина). Свадебный обряд Кайгородской волости, Слободского уезда Вятской губ. „Сборник Слободского родниоведческого музея“, № 1 Слободской, 1921, с. 12—30. Зинин М. М., Свадебный обряд в Ветлужском уезде Костромской губернии („Север“, 1923, № 2, с. 174—181). Груздев В., Охланиние молодых. „Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете“, том 32, вып. I. Казань, 1922, с. 93—96. Виноградов Н. Н., Народная свадьба в Костромском уезде („Труды Костромского научного общества по изучению местного края“, VIII. Этнографический сборник. Кострома 1917, с. 71—152). Цінна праця. Богословский П. С., Крестьянская свадьба в лесех Вильям Пермского округа. „Пермский краеведческий сборник“ в. II, Пермь, 1926, с. 128—159. Цінна праця. Озаровская О., Северная свадьба. Худ. Фолькл. II, 1927, 96—102. (В. Гнатюк — редактор), Українські весільні обряди й звичаї. Матер. до української етнології XIX—XX, 1919, 1—193. Укр. весіл. обряди й звичаї. Дуже цінне видання

Цвєтко С., Символічні речі й обряди в болгарському весіллі в порівнянні з українськими. Етн., Вісн., кн. VI, 1928, 1–15.

3. Смерть. Маслов М. О., „Заложные покойники“ в античном світі. Наук. Збірн. Етн.-Кривизн. Секц. Харк. Н.-Д. Іст. Укр. К-ри, VII, 1, 1927, 123–124. Білий Вол., До звичаю кидати гілки на могили „заложних“ мерців. „Етнографічний Вісник“, кн. III, 1927, с. 82–94. Червяк К. Г., Похоронні звичаї й культ покійників з точки зору весільного ритуалу. Наук. Збірн. Етн. Кривизн. Секц. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри VII, 1, 1927, 113–121. Ціна стаття. Червяк К. Г., Дослідження похоронного обряду. Етн. Вісн. V, 1927, 143–178. Ціна розвідка. Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. „Второй этнографический сборник. Костромское научное общество по изучению местного края“, вып. XV. Кострома, 1920, с. 21–126. Гулябин Г., Погребение у желтых уйгуров (Сборн. МАЭ, VII, 1928, 200–207). Се-ребрянников В., Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стрпун-инской волости Оханского уезда. Пермь, 1918 8°. 6. Волошинський Ів., Похоронні звичаї голодів в Городенщині. „Матеріали до української етнології“, том XIX–XX. Львів, 1919, с. 194–213.

4. Народні свята й хліборобські обряди. Зеленин Д. К., Східно-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі. Етногр. Вісн., кн. 5, 1927, 1–10. Зеленин Д. К., Древне-русская братчина, как обряд сбора урожая. Сборник в честь акад. А. И. Соболевского, 1927. Добра робота, особливо своїм цінним еволюційним підходом і встановленням доведених, скотарського й хліборобського моментів в історії обряду. Томилор С. Н., Крестьянские праздники в Пинежском уезде. „Бюллетень Северо-восточного областного бюро краеведения“, вып. 3. Архангельск, 1926, с. 29–32. Ерофіт І. Ф., Різдвяна інтермедія „Коза“, Наук. Збірн. Етн. Кривизн. Секц. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри VII, 1, 1927, 105–112. Makhalathia S. Akoli celicadi Sakharthvelosi, Tbilisi, грузин. мовою (= Новый рік у Грузії, Тифліс, 1927, 1–55). Держидаєв. Шульгина А., Народний календар, ч. III. Великдень. Київ, 1925, 16°, 32. Видання Етнографічного т-ва в Києві. Юрківський Б., Купальський обряд у селі Дуфінці на Одещині. „Вісник Одеської комісії краєзнавства“, № 2–3. Одеса, 1925, с. 193–194. Копержинський К. А., Обряди збору врожаю. „Первісне громадянство“ № 1–2, Київ, 1926, с. 35–75. Праця заслуговує на увагу. Копер-жинський К. А., „Обжинки“. Одеса, 1926, 60 стор. стаття цікава новиною поглядів. Камінський В., Сяго Купайла на волинському Поліссі, Етногр. Вісн., кн. 5, 1927, 11–23.

5. Інші народні обряди. Богословский П. С., Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине. „Пермский краеведческий сборник“, вып. 1. Издание Кружка по изучению северного края при Пермском университете. Пермь, 1924, с. 70–83. Максимов А. Н., Праздник реки. Пер. Этн.-археол. Музея 1-го МГУ. М., 1927, 15–20. Опис обряду зникання дощу у вірмен та грузин: дівчата й жінки впрі-гануться до плуга й орють дно або поточину мілководної річки. Обряд називають „по-хвлять реки“. Аналогічні звичаї зареєстровані для Білоруси. Титов Е., Коноские бега в Восточном Забайкалье („Сибирская живая старина“) II, 1924, с. 38–54. Фомин Г. И., Кулачные бои в Воронежской губернии „Известия Воронежского краеведческого общества“, 1925, № 3, с. 14–18; № 5, с. 13–17; № 6, с. 11–15. Гайдай М., Про „зілляницький“ обряд і сполучені з ним пісні. „Етнографічний Вісник“, кн. 3, 1927, с. 95–101. Гаєва А., Исчезнувшие народные обычаи и поверья в Донбассе. „Просвещение Донбасса“, Екате-ринослаз, 1924. Даниковська Р. С., Етнографічне дослідження українських обрядових печив. „Науковий збірник Харківської науково-дослідчої кафедри історії української куль-тури“, № 2–3, 1926, с. 199–208. Даниковська Р. С., Народні обрядові печива „го-рішки“. „Записки Етнографічного товариства“, кн. 1, 1925, с. 27–33 і 1 табл. мал. Ки-тлицька Н., Хлеб. Из матер. по народн. питанию Костромск. края. Труды Костр. Н. О-ва XI–IV Э. сб. 1927, 92–102. Цікавий матеріал що-до обрядового печива з малюн-ками. Вас. Смирнов, Народн. гадання в Костромском крае. IV Этн. сб., 17–91. Автор поділяє народні ворожіння за їх методикою на три групи: 1) металічні (за жеребом, ліч-

бою, за аустриччю). 2) інтуїтивні (сни, віщунські слова, галюцинації) і 3) спиритичні (столовертіння, гіпноз). Цінна робота. Попова А. М., Детские игры и забавы в сибирской деревне. „Сибирская Живая Старина“, І. Иркутск, с. 106—120.

6. Релігій. На першому місці треба згадати знаку розвідок талановитого лєнінградського етнографа Л. Я. Штернберга, що помер р. 1927. Штернберг Л., Культ орла у сибирських народів (збірник МАЭ, V, 2, 1925). У статті розглядається урало-алтайський мітологічний комплекс: орел — сонячне божество — світове дерево — заплідник — лікування, що його (комплекс) автор виводить з іранського півдня. Штернберг Л. Я., Культ близнеців в Китаї і індійське вахніні. Сборн. МАЭ VI, 1927, 1—18. Автор захищає твердження своєї статті в „Сборнике МАЭ“, т. III, 1916 проти критичних зауважень етнолога В. М. Алексєєва (Сборн. МАЭ т. V, вип. 1). Штернберг Л., Избранничество в религии. Этнография 1927, № 1, 3—56. Автор доводить, що близькість віруючого до духів — петронов і шаманів, тотемів, ритуалів священного шлюбів і т. д. спочатку мала сенсуальний характер. Статтю висичено цікавими ідеями й прикладами. З методологічного боку цікавий збірник: „Религия и общество“, Ленінград 1926, 186 стр., де В. Струве, И. Франк-Каменецкий, Б. Богачевский, Б. Каганский та інші дали цінну спробу вивчити соціальні заклади релігійного життя давнього світу. З погляду „афетичної“ теорії важливо видіти розвідку Н. Марра про богиню Иштар в „Яртыч Сборнике“ V, 1927, 109—178. Далі, відзначимо роботи з шаманства: Анюшин А., Материалы по шаманству у алтайцев (Сборник МАЭ IV, 2, 1924); у тому-таки виданні 1918 статті з шаманства Н. Витишевського, В. Іонов, С. Менова, С. Ольденбурга. Ратнер-Штернберг С. А., Музейные материалы по тунгусскому шаманству. Сборн. МАЭ VI, 1927, 79—114. Описано атрибути шаманства у тунгусів, що переходяться в МАЭ (з малюнками). Петри Б. Э. проф., Старинная бурятская народная. Научно-популярн. очерк. Изд. студенч. Научн. Кружка Красвезд. при Ирк. Гос. Университете, Иркутск 1928, 78 стор., ц. 75 коп. Цікавий нарис релігії бурят поділяється на три розділи: загальна уява, духи й божества, шаманство. Владимирков А. И., Первый шаман (легенда). Бурятведческ. Сборник III—IV, Иркутск 1927, 67—68. Дамскі Д. Д., Легенда о происхождении шаманства и падении волшебства. Бурятведческий Сборник III—IV, Иркутск 1927, 69—70. Никитина Н. А., К вопросу о русских колдунах. Сборник МАЭ. VII, 1928, 299—325. Акимов Т. М., Старое и новое (духовная культура чуваш с. Казанлы, Вольского у.) Тр. Н. В. Обл. Н. О. Кр. 34. IV. Саратов. 1926, 23—35. Ритуал жертвоприношения бика або барана, божни правосуддя (берези), жертвурт — божиче вогнища, весільні обряди. П. Н. Луппов, На наблюдений над бытом удмуртов Варяктинского края Вотской Автономной Области. Труды Научного Общества по изучению Вотского Края 1927, 3, стр. 81—114: молини в хатніх і громадських куренях, громадське молини на полях, Булда (особл. вид гром. молини). Вирочити (позначення померлих) — бел жінок. Весільні обряди. Похорони. Мерварт А. А., Обрядовые уборы казанских брахманов. Сборн. МАЭ. VI. 1927, 165—209. Прикраси й обряди для дітей, дівчат, невіст (малі та дорослі), жених, до руских людей (з малюнками). Матеріали автор зібрав в 1914—1918 рр. під час командировання до Індії й Індонезії. Цінна робота. Миллер А. А., Жертвенные предметы на осетинских джуров. Материалы по этнографии. 3, 1926, ст. 85—94. Луппов П. Н., Громкое дело Муланских Удмуртов (жотков) обвинявшихся в человеческом жертвоприношении (1892—1896) Ижевск. Вотское Издательство. Т-во „Удкннга“, 1925. 40 стр. 16^к. Ціла інша праця, присвячена священному культів вогню. Дыренкова Н. П., Культ огня у алтайцев и телеут. Сборн. МАЭ. VI, 1927, 63—72. Цінний етнографічний матеріал, що зібрав автор сам на місці. Наприкінці статті додало молитовні тексти. Халтаев П. Т., Культ огня у западно-бурят-монголов, Бурятведческ. Сборник III—IV, Иркутск 1927, 65—66. Цымбиков Г. П., Культ огня у восточн. бурят-монголов. Бурятведческий Сборник III—IV, Иркутск 1927, 63—64. Оясоев В. М., Храм и монастырь огнепоклонников в Сураханах, близ Баку. Известия Азербайджанского Археологического Комитета В. І. (Наркомпрос А.С.С.Р.) Баку 1925, 1—28 стор. Убониев М., Легенда о познании ласточкой огня. Бурятведческий Сборник II, Иркутск 1925, 75.

із робіт на інші теми зазначимо. Ломія В., Про культ дерев у грузин. Бюлетень Музею Грузії III, 1926, Тифліс 1927, 164—178 (грузинською мовою з стислим французьким резюме). Вшанування дити св. Юрія в Рконі та інші дані показують, що культ дерев у Грузії перебуває у третій стадії розвитку, коли дерево вже не мислиться, як житло духа або божества. Вшанування дуба. Імена св. Юрія та Богородиці найчастіш з'являються з липом та дубом. Клеточкова Е. Н., Остатки змеино-го культу в пределах Смоленской губернии. „Научные известия, т. II. Общественно-гуманитарные науки“. Издание Смоленского Государственного Университета. Смоленск, 1924. Makhalashvili S., Phalonia kults Sakhaveloi журнал „Mtsmshilveli“ V, 1926, 122—137 (Культ фалоса в Грузії). Кагаров Е. Г., Монгольские „обо“ и их этнографические параллели. Сборн. МАЭ, VI, 1927, 115—124. Катария Е. Г., Реалии древних славян, Москва 1918, 62 р. 8^е. Научно-популярный нарис. У примітках відзначаються спірні проблеми й наводиться бібліографія. Коваліжський А. П., Веробинчі культи в давній Україні, Наук. Збірн. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри, 2—3, Харк. 1926, 141—176. Рец. Е. Кагарова, Е. В., кн. 4, 1927. Коваліжський И. И., Возникновение нового культа у гольдов. Сборн. Этногр. мат., 1927, 43—52. Історія виникнення й поширення культу нового божества Хері-Мала дось перед 15—20 роками. Макалатія С., Культ Мітри в Грузії. Бюлетень Музею Грузії III, 1926, Тифліс 1927, 179—194 (грузинською мовою з стислим французьким резюме). Автор у деяких обрядах і релігійних уявах грузинів занотовує сліди мітраїзму. Аналіз фрагменту рельєфу в Мухеті (табл. VIII) з малюнком Мітри та характеристик для нього атрибутів. Константинопольський М. А., Мітраїзм. Джерела його виникнення та сучасний стан цього розроблення. Св. Св. 2, 1928, 256—269. Константинопольський М. А., О культе Аримана в реалии Ахеменидов и западном мифраизме. Наук. Збірн. Н.-Д. Кат. Іст. Европ. К-ри II Істр. і Літер. ДВУ 1927, 19—32. Стаття скерована головню проти твердження французького ученого Кюмона. Наприкінці наведу декілька праць з мітології: Наумовський Б., Проблема „мітичного“ мислення. Етн. Віст., кн. 5, 1927, 126—142. Богораз В. Г., Миф об умирноющем и воскресающем звере. Худож. фольклор I, 1926. Петров В., Вірування в анкор і чорна зироба. Етн. Віст., кн. 3, 1927, 102—116. Петров В., Мітологема сонця в українських народніх віруваннях. Етн. Віст., кн. 4, 1927, 88—119. Кагаров Е. Г., Об эстонской мифологии (з приводу книги Eisen'a: Estnische Mythologie). Этнография, IV, 1927, № 2, 315—322. Кагаров Е. Г., Замѣтки по русской мифологии. Изв. Отд. русск. яз. и словесн. Рос.-Акад. Наукъ. Петрогр. XXIII, 1918, № 1.

IV. Соцiальна культура. Шмидт Э. А., Материалы по родовой составу казакского населения юго-зап. части Чинкентского уезда. Сборник в честь В. В. Бартольда. Ташкент 1927, 301—312. Родик Ф. К., К истории Волжского бурлачества. Обычное право волжского бурлачества и история кабального договора найма. Изв. Н. Волжск. Обществ. Научного Общества Краеведения. Саратов 1926, 15 р. Пекарский Э. К., Материалы по якутскому обычному праву. Сборник МАЭ, V, 2, 525. Савченко Ф., Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні. „Первісне громадянство etc.“, 1926 р., кн. 3, с. 85—92. Валужинский Н. В., Программа обследования городского и пригородного ремесленника (Известия Воронежского краеведческого общества) 1925, № 5, с. 17—20. Андреев М. (Ташкент), По поводу процесса образования примитивных средне-азиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисали). „Этнография“ № 2, кн. IV, 1927, с. 323—326. Преображенский П. Ф., К вопросу о природе брачно-групповых отношений в Австралии. Труды Этнограф.-археол. Музея 1-го Моск. Гос. У-та. М. 1927, 3—9. Про інститут „ріггауги“, як ознаку соціальної ваги даного індивідуума й регулятора полових відносин, що утворилися за геронтоератії. Виникий І. Н., К вопросу о возникновении института „избегания“ (avoidance). Сб. Этн. мат. № 2, 1927, 35—42. Звичай, щоб зять уникав теці, у жидів за часів Талмуда, огляд гіпотез про походження цього інституту й власне пояснення автором, що підходить до теорії Л. Я. Штернберга. Диренкова Н. П., Брак, терміни родства і психіческие заперти у кыргызов. Сборн. этн. мат. № 2, 1927, 8—25. Багато свіжого й цінного матеріалу з соціальної культури кыргызів, зібраного влітку 1926 р. в Наринському районі Семиріченської обл. Кар-

тер Н. К., Классификационная система родства у тольдов. Сборн. этн. мат № 2, 1927, 26—34. Цікава спроба відтворити класифікаційську систему спорідненості тольців за родинною термінологією й дати її сучасними формами шлюбу, що їх вивчив автор на місці.

V. Житло. Завойко К., Временные жилища крестьян Костромской и частью Владимирской губ. „Труды“, вып. XV, 1920, стор. 127—133 і 8 табл. мал. Очаповский С. В., Старое жилище и верховья Большого Зеленчука. Известия Общества Любителей Изучения Кубанского Края, выпуск VIII под редакцией проф. Б. М. Городецкого. Краснодар. 1921. 8°. 89—99. Бломквист Е., Крестьянское жилище Калужской губ. Мат. по этногр. III, 2, 1927, 1—16. Маслеников Н. И., Крестьянские постройки Мордвы с Кучинцева Уезда губ. ИОАНЗ, XXXIII, 4, 1927, 67—74. Анисимов С., Крестьянские жилища Армян. Иав. Кавк. Истор. Арх. Инст. 1925, III, 1926, IV. Дуже цінні праці С. Таранушкіна про українські народні будівлі. Решту праць з даного питання наведено в статті Толстова С. П., Русские крестьянские постройки. „Этнографія“ №№ кн. III, 1927, 175—184; IV, 359—361.

VI. Одяг. Куфтин Б. А., Материальная культура русской Мещеры. Часть I-я. Женская одежда: рубаха, понева, сарафан. „Труды Гос. Музея Центр. Промышленной Области“, Москва 1926, вып. 3, 142 стор. + X табл. + 1 мап. Шереметова М. Е., Крестьянская одежда Калужской Губанщины. Етнографічний нарис з 9-ма малюнками на окремих аркушах. (Труды Калужского Общества Истории и Древностей). Калуга. 1925, 29 стор. 8°. Матвеева Е. В., Материалы к вопросу о вятских костюмах XVIII в. „Вятская Жизнь“, орган Вятского Губ. Эконом. Совета и Вятск. Научно-исследовательского института краеведения, 1923, № 1, с. 42—50. Вольтеръ Э. А., Къ вопросу о „саянах“. Изъ исторіи литовско-русского костюма. „Извѣстія Отдѣленія Русскаго языка и слов. Росс. Академіи Наукъ“, т. XXII, 1917, кн. I, с. 117—126. Гринкова Н. П., Белорусская одежда „тудовани“ Ржевского уезда Тверской губ. „Этнографія“, т. 1, 1926, стор. 83—96. Гринкова Н. П., Одежда Зап. части Калужской губ. Мат. по этногр. III, 2, А. 1927, 17—36.

VII. Сільське господарство й хліборобство. Терекмеє. Об условиях жизни кочевников-скотоводов Азербайджана. Известия О-ва обследования и изучения Азербайджана, № 3. Баку. Издание О-ва Обследования и Изучения Азербайджана, 1926, 95—98 стор. Смирнов М. И., Куль и нарядное сельское хозяйство. Из практики Переяславль-Залесского Научно-Просветительного Общества. „Краеведение“, № 12. Петроград, 1923. Степанов И. П., Описание шестидесяти шести крестьянских хозяйств Московской губернии. Вид. Выставочного Комитета Моск. Губ. Земельного Отдела. М. 1923. 80 стор., 8°. Бердинов Н. И., Обзор Туркестанского уезда в сельскохозяйственном отношении. Записки Тюменского Общества научного изучения местного края, I, 1924, стор. 28—40. Дуксбург А., Экономический быт крестьян Недашешной вол. Тихвинского у. Революция в деревне, очерки под ред. В. Г. Тана-Богораза, Л. 1924. Дубровский С. М., Очерки русской революции. Вып. I. Сельское хозяйство. Вид. 2-е 1923, 8°, стор. 404. Вид. „Новая деревня“. Гягари А., Хозяйство, жизнь и настроения деревни. Гиз. 1925, 8°, стор. 212 і мап. (Итоги обследования в 1924 г. Починковской волости, Смоленской губ.) Шульгина А., Пасичничество. Программы до збирання матеріалів У Києві, 1925, 8°, 70. Фенонсенов М. Я., Обследование крестьянского хозяйства силами учащейся молодежи („Краеведение“), 1925, № 1—2, с. 42—58. Максимов А. Н., Скотоводство малокультурных народов. Ученые Зап. Инст. Истории Росс. Ассоц. Научн. Исследоват. Института Общественных Наук (РАНИОН), т. II, М. 1927, 3—24. Автор пробує довести, що початкове освоєння тварин не мало на увазі будівних господарських інтересів, а суто-аматорський характер: скотарство малокультурних народів і до цього часу в значній мірі зберігає саме такий характер (твердження статті занадто проблематичні. Є. К.).

VIII. Ремесла, виробництва й техніка. Лови й рибальство. А. И. Зарембский, История и техника тканья украинских килимов. Материалы по этнографии, 3, 1926, 1—18. Фриде М. А., Гончарство на юге Черниговщины. Материалы по этнографии, 3, 1926, стор. 45—58. Даниковська Р. С., Українські народні світальники, 1 г.

лучина, Катанці. Наук. Збірн. Етн. Краєзн. Секц. Харк. Н.-Д. Кат. Іст. Укр. К-ри, VII, 1927, 93–104. Китайцев И. А., Опыт исследования набойки в Касимовском уезде „Вестник Рязанских Краеведов“, 2, 1923, 15–18. Чистяков В. П., Окраска ткани и пряжи местными растениями. „Труды Зоологического Общества Краеведения“ II, 1923, 1–11 + 2 табл. в фарб. Попова А., Из области народной технологии, Сибирская Жизнь Старина: Сборник статей по общему краеведению и этнографии под ред. М. К. Азодовского и Г. С. Виноградова. Вып. III–IV (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск, 1925, стор. 109–112. Шининг Е. М., Дагестанские узоры (применительно к обстановочным залам этно-парка). Москва. Изд. Центрального музея народоисследования, 1926, 46 стор., 16°. Яковлев Н. Ф., Кубачинская ювелирная промышленность. Дагест. Сб. III, Маах-Кала 1927, 131 дд. Казарников Л., Изделия из кости в Чуломеж. у. Тр. Костр. Н. О. XLI–IV Э. Сб. 1927, 133–137. Изделия из дерева, выкорчеванного с корнями. Дубровин Н., Прототипы лавашей в песках Парфентьева. Тр. Костр. Н. О. XLI–IV Э. Сб. 1927, 103 дд. Спосіб робити тонкі листи з м'яса й соку суніци. Етимологія слова не дано. Подлиска Е., Костромской хомут. Тр. Костр. Н. О. XLI–IV Э. Сб. 1927, 140–154. Класифікація типів хамута, опис прикраси, процес виготовлення. Шулов И. С., Предильные растения в России. Лен и конопля. Петрогр., 1922. Вид. КЕПС Академии Наук. Соинин Н., Краткий очерк конноплеводства и пенькисорпромышленности в Пензенской губ. („Природа и хозяйство Пензенского Края“), 1925, № 4–5, с. 65–76. Описання техніки сільського ховайства. „Краєвидення“, 1924, № 4, стор. 417–420. Минаев В. Н., О русской льняной промышленности и о мерах поднятия ее в Сибири („Известия Института исследования Сибири“) Томский Отдел Гиз, 1921, № 4. Клечетов А., Основные моменты культуры льна в Смоленской губ. („Экономическая Жизнь“) 1925, № 8–9 і 10–11. Смоленск. Богомолов В., Медвежий кулема (п.). „Уральский Охотник“, 1915, № 7–8. Ростиславин А., Очерки промыслового быта Архангельских рыбаков на Восточном Мурмане. I, Прир. и люди Севера, Сборник I, Арх. 1927, 3–15. Федосов А., Матер. по костромскому рыболовству. Тр. Костр. Н. О. XLI–IV Э. Сб. 1927, 105–115. Колодка, рибальство за допомогою гнздового жвирззз. Томилов С., Охота в Карпогорском районе. Прир. и люди Севера, Сборн. I, Арх. 1927, 16–19.

IX. Народне мистецтво. Воронин В., Крестьянское искусство. М. 1924, 139 + IV табл. 8°. Некрасов А. И., Русские народные искусство М. 1924, 8° 163. Крымжановский В. Г., Орнамент украинских и румынских вышив. Материалы по этнографии, 3, 1926, стор. 19–44. Истомин П. Г., Современное народное искусство на Севере. „На Северной Двине“, Сборник Архангельского Общества Краеведения, Архангельск, 1924, стор. 19–27 + 1 кольор. табл. Смирлятов А. К., Отражения чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. „Пермский Краеведческий Сборник“, вып. I, Перм. 1924, с. 37–51. Юдакин К. К., Из средне-азиатско-турецкого народного драматического творчества. Сборник Туркестанского Восточного Института в честь профессора А. Э. Шмидта (25-летие его первой лекции 15/28 января 1893–1923 г.), № 2 Туркгоиздат, Ташкент, 1923, 143–145. Болдырев-Казарин Д. А., Народное искусство в Сибири. Сибирская Жизнь Старина. Этнографический Сборник под ред. М. К. Азодовского и Г. С. Виноградова, к. II (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск 1924, стор. 5–20 + табл. малюм. Истомин П. Г., Современное народное искусство на Севере. „На Северной Двине“, Сборник Архангельского Общества Краеведения, Архангельск 1924, с. 19–27 + 1 кольор. табл. Петрич Б. Э., Народное искусство в Сибири. Вопросы собирания и изучения. Иркутск, 1923, 8°, 30 стор. Фриде М. А., Русские деревянные укрепления по древним литературным источникам („Известия Российской Академии Историч. Матеріальной культуры“, т. III, 1924, 113–143. Беляева Л. Д., Русское бисерное шитье. Листівка історично побутового відділу „Русского музея в Ленинграде“, 1923, 8 стор. 16°. Алексеев Борис, Народное искусство Рязанской губернии и изучение его краеведческими научными центрами. „Вестник Рязанских Краеведов“, № 4, 1924, 8–13. Малицкий Г., Бытовые мотивы и сюжеты народного искусства (в росписи и резьбе). Казань. 1923. 4°.

ної техніки частушок. Мороков-Арум А., Сто частуш. Кунгур. Издательство „Искра“, 1925. 26 стор. 160. Р.—15 коп. Крутиховский Н. А., Частушки Мехонского района. Шадринское Научн. Храннище, 1924, № 3, 6—7 р.; № 4, р. 6. Финагин, Русск. нар. песни. Российск. Инст. Ист. Исх. Вып. I, 1923, Ленинград, стор. 92. Песенник на родимый. Сборник старых и новых песни крестьянских, песен о Стеньке Разине, тюремных, сибирских и революционных. Москва, Изд. „Красная Новь“, 1923, 46 + 1 стор. (научного значіння не має). Соколов Борис (Москва) Былины старинной записи. „Этнография“ кн. №№ I—II, 1926, 97—124; III, 1927, 107—122; IV, 1927, 301—314. Дуже цінні матеріали. Глубоковский Борис. Песни шпаны. Соловецкие Острова. Политико-общественный, литературный и воспитательный журнал. Книга № 4—5. Типо-литография Услон ОГПУ, О. Соловья, 1925, стор. 37—60. Стратен В., Творчество городской улицы. Худ. Фолькл. II—III, 1927; Білецька В., Шахтарські пісні. Етн. Вісн., кн. 5, 1927, 50—71. Каринский Н. М., Эпосур в области Вятской народной песни. „Вятская Жизнь“ № 1, 1923, стор. 33—41. Дуров Н., Песни Кемского поморья. Известия общества изучения Карелии, гор. Петрозаводск. Общество Изучения Карелии № 2, 1924, 42—49. Аргентов Г., „Приказы“ — Из произведений народного словесного творчества. Вып. I Кунгур. Издательство „Искра“, 1925, 30 стор., 8°. Р.—20 коп. Пам'ятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вып. 1. Владикавказ, Изд. Осетинского Научно-исследовательского Института Краеведения, 1925, 122 стор., 8°. Р.—75 к. Ржануцкий М. В., К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Изд. Осетинского Н.-Иссл. Инст. Кр., Владикавказ, 1927, 34 стор. Стисла аналіза осетинського епосу й класового елементу в ньому в зв'язку з питанням про природу нартів. А. Мерварт, Сказания о Паттыки-Деве. Сборн. МАЭ, VII, 1928, 242—266. А. Мерварт, Элементы народного творчества в классич. драме древней Индии (там-же 267—282); Бертопеев Т. А., Новые песни бурятской молодежи. Бурятоведческий Сборник, III—IV, Иркутск 1927, 31—33. Жирков А. И., Старая и новая аварская песни. Дагест. Сб. III, Махач-Кала 1927, 105 дд. Горські пісні, шамільський, каджі-муратівський цикл і т. д. Чарников М., Лахская поэзия. Известия О-ва Обследования и Изучения Азербайджана № 2. Издание О-ва Обследования и Изучения Азербайджана. Баку, 1926, 112—121. Андреев Н., К обзору русских сказочных сюжетов. Худ. Фолькл. II, 1927, 59—70. Гринкова Н., Сказки Куприянских. Худ. Фолькл. I, 1926, 81—98. Азатовский Марк, Сказки вернее-ленского края (Изд. Восточно-Сибирск. Отд. русского Географ. О-ва). Иркутск. Сибирская Живая Старина. Этнографический Сборник под ред. М. К. Азатовского и Г. С. Виноградова. В. II (Восточно-Сибирский Отд. Русского Геогр. О-ва) Иркутск, 1924, стор. V—XLV. Е. Аничков, Опыт критического разбора происхождения Пушкинской сказки о царе Салтане. Яз. и лит. II, 2, А. 1927, стор. 92—139 (паралелі з тунго-монгольських оповідань про народження Атілли й Чингіс-Хана, з 1001 ночи, повісті Чуусира про Констанцію, російських народн. казок; за найдавніше джерело Пушкінської казки автор уважав міт про Персею. Останнє твердження автором сумнівне, бо в давніші скіські варіанти цього Aussetzungsmotiv). Путинцев А. М., Из устной поэзии талатана. I, „Остроумовская печка“ 2. Как поп жеребенка высиживал. Воронежский краеведческий сборник 3-ий. Издание О-ва для изучения Воронежского края, 1925, 43—48, 8°. Мелков А. А., Материалы по киргизской этнографии. Киргизские сказки. Алдаркесе. Бай. Каражай. Дуйсень. Куйыришк. Волк и пастух. Алдаркесе и Оteman. Темир Галий и Байман. Три брата. Труды общества изучения Киргизского края. Выпуск шестой. Оренбург, т. 5, вып. 2, 1925, стор. 1—23. Дагестанский Сборник III. Махач-Кала 1927, 278 і 2 р. Матеріали: перекази про Хаджі-Мурата, пісня про Надир-шяа, казки й шиванки про Теймир Хана, про вірність жінок, про Чалтик Ахмеда й хитру лисицю, про джебінгів і сокири, хто краще збреше, про заповіт осла (? Е. К.), про мірошницю й лисицю, лисицю й змію, ловцтво, про муллу-оповідача, кумика під горіховим деревом (в оглаву сторінки поплутано) — Адамы кумыков. Петров В., Нові українські легенди про походження літніх жінок. Етн. Вісн., кн. 6, 1928, 55—66. Францев Юрий, Легенды о Бокзорисе у Геродота. Яз. и лит. II, 2, А. 1927, 27—43. Аналіза мотивів про мудрого суддю й про кровоміщення між батьком та дочкою. Зару-

б и И. И., Сказание о первом кузнеце в Шугане. Изв. Акад. Наук СССР, 1926, 1165—1170. Цінний матеріал про соціальне значіння коваля й релігійне вшанування кузні й її приладів. Пахомов Е. А., Девять башен в Баку и ее легенда. Изв. Азербайджанского Археологического Комитета, в. 1 (Наркомпрос А.С.С.Р.), Баку, 1925, стор. 33—38. Гнрич А. Е., Легенды Крыма. Крым. Журнал Общественно-Научный и Экскурсионный № 1/2 (Общество по изучению Крыма). Государственное Издательство (Госиздат) Москва—Ленинград, 1927, 106—111. Морсеев А., Традиционные формулы и приговорах свадебных дружек. Худ. Фолькл. II, 1927, 112—129. Азадовский М. К., Ленские причитания. Труды Государственного Института Народного Образования в Чите*, кн. 1, Чита, 1922, с. 121—248. Хадзисенский Н., Покойный мой по Ленине. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова. Вып. III—IV (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества), Иркутск, 1925, 53—64. Виноградов Г., Заметка об изучении народного ораторского искусства. „Сибирская Живая Старина“, т. III—IV, 1925, с. 391—400. Баторов П. П. и Подгорбунский В. И., Из бурятского фольклора. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии, под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова (Вып. III—IV). (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск, 1925, 133—135. Зейналов Х., Азербайджанські прислів'я й прикази (тюркською мовою). Баку, Издание О-ва Изучения и Обследования Азербайджана, 1926, XXIX, стор. 80. Виноградов Георгий, Детская сатирическая лирика. I. Заметки и наблюдения. Сибирская Живая Старина. Сборник статей по общему краеведению и этнографии под ред. М. К. Азадовского и Г. С. Виноградова. Вып. III—IV (Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического Общества) Иркутск, 1925, стор. 65—106. Виноградов Г. С., Детский фольклор и быт. Программа наблюдений. Иркутск, 1925, 165. 83. Виноградов Г. С., Детский народный календарь. Из очерков по детской этнографии. „Сибирская Живая Старина“ вып. II. Иркутск 1924, с. 55—86 й 3 аркуші нот.

XI. *Праці, присвячені окремим народностям і місцевостям.* З етнографії окремих племен, країн і місцевостей публіковано багато праць. Крім висловлювання, можна ще назвати: Марр Н., Чуваши — афетоды на Волге. Чебоксары 1925. Чурсин Г. Ф., Осетинцы. Этнографический очерк. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Труды Закавказской Научной Ассоциации, серия I, выпуск I. Тифлис 1925, стор. 132—227, 8°. Чурсин Г., Азербайджанские курды. Изв. Кавк. Истор. Археол. Инст. III, 1925 г. Андреев М. С., По этнографии таджиков. Деякі відомості Таджикистан. Сборник статей с картой под редакцией члена общества Н. А. Корженевского. (Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами). Ташкент 1925, стор. 151—177. Самойлович А. Н., Литовские татары и арабский алфавит. Известия О-ва обследования и изучения Азербайджана № 3. Издание О-ва Обследования и изучения Азербайджана. Баку 1926, 3—7 стор. Насыфи Джениль, Литовские татары (краткий историческо-этнографический очерк). Известия О-ва Обследования и изучения Азербайджана № 2. Издание Об-ва Обследования и изучения Азербайджана. Баку 1926, стор. 77—95. Степанов П., Внешний вид чуваш с Казанью. Тр. Н. Ц. Об. Н. О. Кр. 34. IV. Саратов. 1926, 37—44. Дані з матеріальної культури чувашів. Максимов А. Н. Паланцы и Улины. Труды Этногр.-Археол. Музея 1-го М. Г. У. 1927, 9—14. Про дві народні групи в Сибіру, що являють мішанину з кореків та кхмездів. Островских П. Е., Оленные тувицы. Сев. Азия 1927, № 5—6 (17—18), стор. 79—84. Этнографическое описание населения С. В. части Тиниу-Тувиной Республики (Б. Урлихайской обл.). Чулошников А. П., Очерки по истории Казах-Киргизского народа в связи с общими историч. судьбами других тюркских племен. I. Оренбург 1924, 291 стор. Андреев М. С., Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 году. Узбеки. Турмени. Цыганы. Арабы. Культ идолов. Культ вогища. Секты „Иштан-Салди“. Дополнок. Оповідання араба Муалла Зіад про те, як він, бувши хлопцем, украв прикраси з одягу Бібі-Айші. Изв. Туркестанского отдела Русского Географического Общества. Ташкент I. XVII (под редакцией секретаря Отдела И. А. Рай-

ковой). 1924, 121—140. Караш-Хан-Оглы, Сердар (Етнографічний етюд), Сборник Туркестанского Восточного Института в честь профессора А. Э. Шмидта. (25-летие его первой лекции 15/28 января 1898—1923 г.) № 2 Туркестанск. Ташкент, 1923, 59—66. В. В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. Изд. Об-ва для изучения Таджикистана. Ташкент 1927, 556 + XII. Ц. 7 руб. Змістом своїм збірник видатний. Статті з етнографії на стор. 271—384. Луцков П., Обзор быта племен Вятской губернии. Передруковано з журналу „Вятско-Вотужский край“ № 1 за 1926 г. Вятки, Изд. Научн. Исследоват. Инст., 1920, 20 стор., 8°. Ячин В., О Красногородских востонцах (Этнографический очерк). „Познай свой край“, Сборник Псковского О-ва краеведения вып. 2. Изд. Псковского Общества Краеведения, г. Псков 1925, 80—81. Равдонимчас В. А., Чужари (очерк). I. Население Тизинского уезда (статистичні відомості). II. Чужари (очерк). Издание Тизинского Уездного Училища. Тизин 1925, 8—27. Прохригелев Г. Н., Ставропольская губ. в историческом, хозяйственном и бытовом отношении. Ч. I составил Г. Н. Прохригелев (с приложением 12 таблиц и карты Ставропольской губернии). Ставрополь-Кавказский. 1925 г., 65 стор. + 1 табл. + 1 карта. 8°. Р.—60 коп. Смирнов Вас., Из вопросов и фактов этнологии Костромского края. Отдельный оттиск из 33-го выпуска „Трудов Костромского Научного О-ва по изучению местного края“. Кострома, 1924, с. 134—161. Едемский Б. М., Этнологические наблюдения в Пинежском крае Архангельской губернии в 1921 году. Из путевых заметок. „Север“ № 3—4, 1923, стор. 197—214. Жирков А. И., А. А. Шахматов и Рязанский узел в его теории образования русских народностей. Вестник Рязанских Краеведов. Журнал Общества Исследователей Рязанского Края № 2 (6), 1925, 1—6 стор. Еремья С., О работах этнологической экспедиции в Рымбурской и Тверской губернии в 1922 г. „Краеведение“ 1923 г. № 1, стор. 56—59. Онучков Н. Е., Походка в чердынский край летом 1923 года. „Пермский Краеведческий Сборник“ I, 1924, с. 29—32. Філінський М. та Риженов Я. під заг. ред. Крижоротченка М. Полтавщина (Збірн. Полтавського Держ. музею II). Полтава 1927, 420 стор. Розд. XVIII. Я. Риженов. Население, розд. XIX, К. Мещенко, Нарне з матеріяльного побуту; розд. XX, В. Щепотьев, Звичаї, словесна творчість і мова; розд. XXII. Я. Риженов, Музеї.

Бажато уваги етнографія приділяє радянському селу в справі переходу його від старого побуту до нового. Як приклади, наводимо такі праці: Феноменов М. Я., Современная деревня. Опыт краеведческого исследования одной деревни (Д. Гадыши Валдайского у. Новгородской г.) ч. I Производительная сила деревни, ч. II Старый и новый быт (социальные навыки). Ленинград—Москва, Государственное издательство, 1925, 260 + 211 стор., 8°. Большаков А. М., Советская деревня 1917—1925 г. Экономика и быт. Издание 2-е, значительно дополненное. Ленинград, 1925, 8°, стор. 264. Изд. „Прибой“. Большаков А. М., Современная деревня в цифрах. Ленинград, 1925, стор. 112. Изд-во „Прибой“. Большаков А. М., Деревня после Октября, Изд. „Прибой“, Ленинград, 1925, стор. 403. Большаков А. М., Деревня 1917—1927. С предисловием Калинина М. И. и акад. Ольденбурга С. Ф., М. 1927, 470 стор. Становище жінки 349 д., будівлі 355 д., напушки 369 д., звичаї 387 д., релігія 402 д., думки й настрої селян 421 д., окрім того, хліборобство, скотарство, промисли й т. д. Яковлев Я., Деревня как она есть. Очерки Никольской волости, изд. „Красная Новь“, М. 1923, 16°, стор. 132. Кретов Ф., Деревня после революции. Москва 1925, 8°, стор. 116, с предисловием С. Диканского. Изд. „Моск. Рабочий“. Лежнев П. Н. и Савченко К. Д., Как живет деревня. Изд. „Новая Деревня“, Москва 1925, 8° стор. 112. Дорофеев Я., Деревня Московской губ. Москва 1923, 8°, стор. 47. Изд. „Моск. Рабочий“. Дыский К. К., Опыт монографического описания дер. Бурцевой Волоколамского уезда. З 10 малюнками та 10 діаграмами. Вид. Выставочного Комитета Московского губернского земельного отдела, серия „Агрономическая помощь населению и прогресс крестьянского хозяйства“, М. 1923, 132 стор., 8°. Алексеев В. Н., Опыт монографического описания дер. Курово, Дмитровского уезда, М. 1923, 8°, стор. 68. Валукинский Н., Деревня Воронежского уезда. Из впечатлений художника-этнографа, Воронеж 1923, с. 6 + 8, таблиць 40. (Видано

за редакцією Путицева А. М.). Шохин А., Комсомольская деревня, видавництво „Молодая Гвардия“, М. 1923, 118 стор., 16^о.

Нарешті, у тім-же звязку можна згадати про численні краєзнавчі описи окремих повітів у формі монографій; наводимо тут приклади: Дмитровский уезд Моск. губ. Дмитров 1924, 8^о, стор. 11 + 430 й 2 мапи. Бауэр А. А. Владимирский край. „Труды Владимирского Губ. Научн. Общества по изучению местного края“, вип. II, Владимир 1921, 8^о, стор. 138 й мапа. Можайский уезд Моск. губ. Можайск 1925, 8^о, стор. 496 й мапа. Каширский уезд. Статистико-экономический сборник. Кашира 1925, 8^о, стор. 367 й мапа. Воскресенский уезд Московской губ. Общественно-экономический сборник. Воскресенск 1924, 8^о, стор. 289 й мапа. Данилов В. В., Кадниковский уезд Вологодской губ. Очерк истории, географии, промышленности и быта населения. „Север“, 1923, № 3—4, с. 215—262. Счастлищев К. П., Краткий краеведческий очерк Кологривского уезда. Кологрив 1925, 8^о, стор. 24.

РЕЦЕНЗІЇ.

Lud. Serja II. Tom VI, zeszyt I—IV. Rok 1927. Lwów (IV + 160).

30 квітня 1928 р. вийшов з друку шостий том часопису „Lud” за 1927 рік, незабаром після тому підтогу за 1926 рік (Див. „Етногр. Вісник”, кн. 7, стор. 213—215). У розділі статтів подано тут тільки дві статті:

1. Karol Karaný, *Szary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku* (1—25). У протилежність Західній Європі в Польщі не знаходимо відомостей про суди над чарівниками до XV ст.; ще й у XV та XVI ст., геть аж до XVII-го, вони дуже рідкі ввище. Проте історичні джерела дали можливість автору описати різні речі народного чарування, оскільки вони відбилися в відповідних судових процесак XV—XVI століть.

2. Leon Kozłowski, *Metoda kartograficzna w prehistorji* (26—45). У часопису „Lud” (т. I та IV) проф. Козловський уже з’ясовував методологічні принципи своїх археологічних праць, протиставляючи давній „еволюційній” методі, що класифікує відповідні факти виключно хронологічно, нову „етнологічну”, що намагається класифікувати ввище давньої культури в їхніх взаєминах на певному географічному терені і в зв’язку з певними етнічними групами (Див. „Етн. В.”, кн. 3, стор. 161, 166). Праці Козловського викликали в польській науці гостру полеміку, що набула чималою мірою особистого характеру. Щоб усунути цей суб’єктивний елемент, проф. Козловський знову докладно обговорює основні положення, мету й засоби „етнологічної” методи, зокрема підкреслив, за Коссінною (Kossinna), вагу мал культурних ввищ. Аналіз мап („картографічна метода”) дав об’єктивні критерії для наукових узагальнень і перетворив археологію на точну науку (*przekształca prehistorję w naukę ścisłą*).

У розділі „Матеріалів” повинна звернути на себе нашу увагу велика й цікава для нас збірка назов і прозвищ українських племінних та місцевих груп, що склав Володимир Марков — *Marków Wł. Słownik nazw i przezwisk ruskich grup plemiennych i lokalnych* (46—66). Українська ономастика є одна з найменш досліджених галузей українського фольклору. Ще й матеріалу дуже мало зібрано, а на таку клітку, яку нещодавно дав полякам проф. Бистронь, українська ономастика ще довго чекатиме (*Bystron. Nazwiska polskie*. Lwów 1927. VIII + 243). Тому мусимо щиро вітати кожний новий приривок у цій галузі. Словничок Маркова подає понад три сотні назов і прозвищ українців; частину їх подано, як зазначено, „з власних матеріалів”, інші — з друкованих; особливо багато матеріалу достарчили: Ястребовъ. Малорусскіе прозвѣща Херсонской губерніи (Одесса, 1893), відома книга Шухевича про гуцулів (Львів, 1902) і проф. Бистронь (*Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych*. Kraków, 1925). Автор словничка, звичайно, не може претендувати і, очевидно, не претендує на те, що він вичерпав увесь матеріал: кожна місцевість України має свої аналогічні назви, що їх ще не занотували збирачі. Такі назви, як „мадари” для росіян, „католики” для словаків, „сянії латки” для мазурів на Холмщині, то-що, до цього словничка не треба було заводити, бо це вже назви не українських груп; назви, що їх дають українці різним іншим народам, треба зібрати окремо. Так само слова, як харківське „харцязи” на означення розбійників (не українців-же!), виходять по-за рамки, визначені в заголовкові. Назви, що їх дають українцям представники інших національностей (занотовано, напр. „хакли”) дуже важливі поруч з українськими прозвищами їх теж чимало, на разі дозволю собі нагадати з моєї статті про

волинських чехів: „badani“, „mużici“, „chlari“ (Рихлик. З етнограф. студій I. „Зап. Ніж. ІНО“, кн. VII. сс. 204, 215, 217). Неворинки вражає те, що автор здебільшого не пояснює окремі назви — особливо це стосується до тих, що подані „з власних матеріалів“; не пояснивши місцеву назву чи прозвище, збирач здебільшого позбавляв майбутнього дослідника можливості використати належним способом зібраний матеріал.

На цей раз не можемо вже сказати на недостатність „хроніки“: аж 25 сторінок присвячено некрологам, повідомленням про наукові з'їзди, юбілеї, лекції, етнографічні організації, музеї, то-що. Із цього матеріалу потуємо собі некролог акад. Володимира Гнатюка (117—119). Головний редактор часопису проф. Фішер, давши огляд діяльності В. Гнатюка, підкреслює його працездатність („одна людина виконала працю, що нею за інших обставин могли-б пишатися цілі комісії“) і значіння його праць не тільки для українського людознавства, але й для етнографії слов'янської. „Товариство людознавства у Львові, закінчує свій спомин проф. Фішер, утратило в небезичковій одного з перших своїх членів і одного з найстаріших співробітників „Lud“у, тому з глибоким сумом віддав честь пам'яті невтомного й справді ідейного діяча на полі слов'янської етнографії“.

Постанова бібліографічної справи в часопису „Lud“ усе краще: і в цьому томі маємо „бібліографію польського людознавства“ — за 1925 рік (додаток до бібліографії в попередньому томі). 1926 і 1927 рр. (стор. 140—155), і в цьому томі маємо по-над 20 рецензій на книги 1923—1928 рр., між инш., на книги Нікіфорова — „Етнографія в школі“, Москва 1926, Зеленина — „Russische (ostslavische) Volkskunde“, Berlin 1927, К. Сосенка — „Пражерило українського релігійного світогляду“, Львів 1923.

Нарешті мусимо відзначити в цьому томі значущий, на нашу думку, факт співробітництва українського вченого в польському журналі — рецензію члена Етнографічної комісії В.У.А.М., шановного В. А. Камінського, на відому книгу проф. Фішера „Lud Polaki“. Співробітництво українських і польських етнографів видається нам дуже бажаною й потрібною річчю, адже українська і польська етнографія в багатьох точках сти-наються. З цього погляду заслуговує на увагу розділ „Rozmikiwania“ — польській етнографії звертаються тут до читачів „Lud“у з закликом подавати відомості з тих чи інших питань етнографії, подекуди й таких, що мали-б рацію й на українському терені, і дописувачі „Етнографічного Вісника“ могли-б висвітлювати ці питання, безперечно, дуже цікавими фактами. У цьому томі, напр., маємо:

1) Запитання К. Сотаникача в справі звичаю татуюватися (з відповідними поясненнями — стор. 77—80): А. Відомості про особу (особливо слід зазначити зв'язок її з моряками, з військом або з в'язницею); Б. Коли й за яких обставин зроблено малюнок; В. На якій частині тіла є малюнок і чому; Г. Зміст малюнка; Д. Техніка (спосіб) виконання.

2) Запитання Васильковського про розетку як мотив народнього мистецтва: А. Подати малюнок; Б. Описати предмет; В. Подати місцеву назву цього орнаменту; Г. Назву місцевості.

3) Запитання А. Фішера про уопре: А. Чи існує в Вашій місцевості вірування в те, що померлі приходять уночі, душать людей або відривають їм голови? Б. Як називають таких померлих, що повертають на землю (у поляків: *orłóg, strzygów, wiewczu*).

Навпаки, наші розшукування, через шпарт дописувачів Етнографічної Комісії часто дали-б, безперечно, цікаві наслідки, коли-б у них участь узяли і дописувачі журналу „Lud“. Над цією організаційною справою варто було-б поміркувати.

Проф. Євген РИХЛИК.

Српске народне приповетke, књ. 1 (Српски етнографски зборник XII, Српске народне умотворине, књ. 1). Уредио Веселин Чајкановић. Београд-Земун 1927, стор. XVI + 638 in 8°. Цена 80 динара.

Складаючи свою збірку, В. Чајканович використав 29 рукописних збірок, що перешовуються в архіві Етнографічної Комісії Сербської Академії в Білгороді. В цих 29 збірках міститься по-над п'ятоти тисячі різних оповідань, але автор збірки взяв із

них тільки 212. Решту він відкинув або тому, що вони не дуже гарні, або тому, що вони не мають фольклорного інтересу, або тому, що вони занадто фривольні. Тільки винятково до збірки потрапили тексти 188—193, як цікаві приклади цілком примітивного оповідання.

Ще до змісту збірку можна поділити на дві частини, хоча складач її формально такого розподілу й не робить. В першій частині спочатку йдуть оповідання про різні тварини, де найбільше мовз мовиться за лиса, вовка й півня; потім йдуть казки, де виступають змії, золоті коні, песиголовиці, царенки й царини, Соломон, Сатанайлова донька, салдати, цигани, то-що; за казками йдуть новели та жартівливі оповідання. Такий самий розподіл етнографічного матеріалу знаходимо в відомій праці Арне „Verzeichniss der Märchentypen“ (Н. 1910), що досвід його використав Чайканович. Шкода тільки, що останній не зробив окремих розділів для оповідань про тварини, для казок, новел і жартівливих оповідань — у нього все зведено до купи. Всього в першій частині розміщено 134 оповідання.

В другій частині є тільки 58 оповідань (135—193). Вона складається з 4-х відділів. Спочатку йдуть перекази (135—165), де згадується за царя Душана, за смерть Милоша Обиліча, за вояводу Янча, за весілля Короленка Марка, за царя Уроша (як він тікав у Сербію та як помер), за Степана Високого, за прокляту Ярину, за князя Предованіча та його небожа Миколу (т. н., і т. н. Після переказів розміщено легенди (166—169) про св. Андрія, про св. Петку (Пятинцю) й чорта, про те, хто найщасливіший на світі, та про троє чудес. За легендами йдуть вірування (170—187), найчастіше зв'язані з чортами та чаклівниками. Окрім того там ще говориться за улір'я, віл, янтолів, то-що. Після вірувань розміщено примітивні оповідання (188—193). Наприкінці додано ще кілька речей, які не ввійшли до першої та другої частини.

В примітках Чайканович насамперед докладно характеризує рукописні збірки, що він використав, складаючи свою збірку, та їхніх авторів. Подавши коротеньку біографію кожного з них, він зазначає, коли хто з них почав збирати етнографічний матеріал, коли закінчив. Далі він характеризує інтелігентність, уважність, сумлінність і навіть стиль кожного з них. Після цього Чайканович перераховує тих оповідачів, що від них записували матеріал автори рукописних збірок, зазначаючи їхній соціальний стан та де вони проживали. Нарешті, подає список усіх статтів, що є в кожній рукописній збірці; коли-ж якась стаття не потрапила до його збірки („Српске narodne prirovetke“), він уміщує її зміст і додає літературу питання.

Далі Чайканович у примітках спливає над текстом кожного з оповідань, зазначаючи варіанти й паралелі та додаючи літературу. Часто-густо він цікавиться історією того чи того сюжету, з'ясовуючи, де, коли й за яких умов він виник уперше, як розвивався й яких форм прибрав на протязі цього історичного розвитку.

В примітках автор збірки умістив той матеріал, що він збирав протягом дворічної праці над сербськими народними оповіданнями. Примітки ці, що правда, не цілком систематичні й не зовсім повні, але й у цьому обсязі вони дуже корисні. Критичного апарату в примітках немає, та, власне кажучи, він тут і не потрібний, бо збірка має переважно етнографічно-фольклорний характер, а не виключно філологічний.

До збірки додано предметового покажчика й покажчика не часто вживаних слів. На превеликий жаль, немає покажчика мотивів. Правда, автор у передмові каже, що такого покажчика він надрукує додатково. Покажчик цей, на авторому думку, має охопити не тільки оповідання даної збірки, а всі сербські народні оповідання взагалі.

В самому кінці книжки розміщено: 1) прислів'я та сталі, стереотипні вислови; 2) найчастіші скорочення й 3) список збірачів та їхніх оповідань.

В передмові Чайканович скаржиться на ті труднощі й перешкоди, що заважали йому працювати: нечисті та нерозбірливі давні рукописи, недостатню письменність збирачів, їхню неграмотність, а часом то й невідомість. Та не зважаючи на всі ці перешкоди, Чайкановичева праця вийшла хороша й цінна.

Михайло Драй-Хмара

И. К. Зданович. *Белорусские народные песни Гродненской губ., м. Селец* (Труды Государственного Института Музыкальной науки. Сборник работ Этнографической Секции. Вып. 1-й. Москва 1926).

З погляду сьогочасної політичної географії шумить, з якого взято ці пісні, точніше було-б визначити: м. Селець да в н а о ї Гродненської губернії. Територія цієї губернії, включена 1921 року в склад Польської Речі Посполитої, тепер розбита (оскільки можна тут в цій справі поінформуватися), між Польським та Білостоцьким воєводствами.

В границях сьогочасної Польської держави музично-етнографічне діло посувають др. Філарет Колесса і др. Адольф Хибінський. При тому власне записування й видавання народніх мелодій привадило на широку Ф. Колесса — єдиний оскільки можна судити з публікацій. В етнографічній Польщі робота цього роду після колосального, але недосконалого Кольбергового діла зникла. — це видно і з заміток А. Хибінського. А як дослід народньої музики в західно-руських землях, приналежних до Польщі, складо Ризького трактату. — як видно, зовсім нема кому дбати. Та й давніше, як ці землі належали Росії, з Гродненської і Виленської губерній була опублікована назто мало народніх мелодій. Тому треба вітати працю І. Здановича, відзначаючи разом з тим, що спосіб, яким здобуто опубліковані в ній матеріали, не найкращий: автор записав мелодії не в самому м. Сельці, а в Москві, від своєї матери. і відомості, дуже інтересні, про спів в цьому містечку він подає не на підставі безпосередніх помічень, а очевидно на підставі пояснень матери.

Оскільки нема змоги побувати в усіх місцях, які треба дослідити з музично-етнографічного погляду, — особливо за кордоном, — треба визнати за доцільний і той спосіб, що в результаті його з'явилася розглядана праця: збирати хоч і не в самих тих місцях матеріали у осіб, що походять з тих місць. Такого роду робота безумовно уступає в якості стаціонарній роботі на місці, але з звичайною коротко-екскурсійною роботою вона видержує порівняння — тоді, коли збирач має змогу використовувати своє джерело довго і не поспішаючи. В цьому разі зазначений спосіб, хоч з одної сторони і не замінює навіть короткого виїзду на місце, — з другої сторони має почести перевагу стаціонарної роботи: можна перевертати раз записане, коли пізніше, відумуючись в запис, дізнаєш якихсь сумнівів, можна ставити нові питання, які постають в процесі оброблення матеріалу, вибраного відразу.

Автор не зовсім вдатно висловився, коли, сконстатувавши, що всі подані пісні — одноголосі, пояснив: «конечно, главная причина этого — та, что они записаны от одного лица».

Але я можу подати відомість, що potwierджує положення про одноголосість співів тої країни, де м. Селець. Це містечко входило до давнього Пружанського повіту; я-ж записував 1922 року в Києві пісні з сусідніх околиць, — з давніх Берестейського та Кобринського повітів, — від да в х жінок (з одного села), що співали разом, — і ці співачки були одноголосі.

Дозволю собі з цього приводу нагадати, що багато людей, виселених з тих країв за війни, не повернулося туди і залишилося в межах СРСР, отже фольклористи-музиканти, що інтересуються тими краями, могли-б від цих людей черпати за прикладом І. Здановича. Знаходити їх, як і людей з інших країв, інтересних для збирача, можна переглядаючи листки статистичного бюро того населеного пункту, де працює збирач. — на листках визначається місце походження кожної людини; зокрема виселенці з Гродненської губ. нерідко трапляються на залізничній службі, — живуть з родинами на великих залізничних станціях та коло залізничних майстерень.

Додавши для порівняння з своїм матеріалом дві мелодії з збірки українських пісень, І. Зданович приходить до таких заключень: «В белорусских песнях польское влияние выражено меньше, чем украинское... Великоорусское влияние, как и польское, выражено меньше, чем украинское, и очевидно потому, что Великооруссия территориально

не так близька к Селю, як Україна¹⁾... Являясь как бы конгломератом творчества указанных народов, [ці пісні] не могут быть отнесены к чистому творчеству одних только белоруссов, так как по своему мелосу они столько же присущи и тем народам, под влиянием которых они, видно, сложились. Но несмотря на все это, белорусские песни не лишены и некоторой оригинальности, как в словесном, так и в мелодическом или ритмическом отношении".

В чім саме поляган оригінальність білоруських пісень мелодичною і ритмічною сторонами, автор не визначив. Отже повинен відповісти адогад, що автор через те вважав пісні м. Селя за білоруські, що в їх мелодіях помітив якісь відомі авторові специфічні ознаки білоруської музики; тому ми маємо право завдати питання, які були інші підстави. Чи людяність того місечка в цілому, має свідомість існування окремого білоруського народу, сильні приналежності до нього і границь його території? В чому ця свідомість виявляється? Чи ця свідомість загальна і давня, чи, може, властива тільки одиницям і прищеплена школою (я школярем учителем вступива якимсь старим учебником географії давньої Росії, в якому ціла Городищенська губ. без глибоких розважань і мотивувань зарахована до території білоруського племені)? Коли-ж принцип самозначення в даному разі не може бути застосований, то який критерій мав автор до об'єктивного визначення? В етнічному розмежуванні звичайно втручаються лінгвістичні ознаки; можна спиратися й на інші, але треба тоді їх вказати. Коли-ж в основі розмежування кладеться принцип лінгвістичний, то треба вказати, які саме ознаки говірки даного пункту ведуть залічувати людяність того пункту до білорусів.

„Украина оказала огромное влияние не только на белорусское песнетворчество, но и на белорусский язык, во-первых, почти уступивший место украинскому" констатує автор. Ми поставимо питання, чи не треба віднести м. Селя до тих пунктів, в яких завершився цей мовний процес. Далі, коли автор визначив, що український вплив у селяцьких піснях дужчий, ніж великоруський, бо Україна територіально близька, то не саме автор уявив собі цю близькість, — де саме на його думку починається Україна?

На мапі „Южно-русских нарѣчій и говоровъ", доданій до VII тому „Трудовъ Этнографическо-Статистической Экспедиціи въ Западно-русскій край" 1872 р. (цю мапу склав К. Михайличук) границю українського мовки приведено далеко на північ і схід від пункту, де мав-би бути (не показаний на цій мапі) Селя; цей пункт на наваній мапі стоїв-би приблизно на границі „собственно-подольскаго" і „можирскаго" діалектів, що входять в „область заключающую въ себѣ население говорящее Малорусскою или, приналежаще, Южно-Русскою рѣчью" (с. 454).

На „Диалектологической картѣ русскаго языка въ Европѣ, сост. членами Мусковской Диалектологической Комиссіи Н. Дурново, Н. Соколовыми и Д. Ушковымъ, изд. И. Русскаго Географ. Общества, Петроградъ 1914", Селя, як-би був визначений, припав-би приблизно на границю між „сѣверно-малорусскими говорами" і „переходными отъ малорусскихъ къ бѣлорусскимъ".

До I тому приці акад. Е. Карського „Бѣлоруссы", виданого 1903 року, додано „Этнографическую карту бѣлорусскаго племені". В повсякній до цієї мапи (с. 198) вона називається лінгвістичною, а в передмові (с. IV) повідомлено, що авторові вдалося персонально перевірити границі „бѣлорусской области" за командировання 1903 року. Отже на тій мапі Селя стоїть по-за границею цієї області, тоб-то віднесений до української лінгвістичної області.

На „Этнографическій картѣ бѣлорусскаго племені" Е. Карського (Россійская Академія Наукъ. Труды по изученію племеннаго состава населенія Россіи, вып. 2, Петроградъ 1917) і на мапі його-ж, доданій до „Курса белоруссоведенія" (видання „Белорус-

¹⁾ Обмірковуючи справу про великоруський вплив, треба брати на увагу не тільки близькість обсервованого пункту до Великої Руси, але також і те, чи звичайно в даній околиці стояло військо; через військо ширялися великоруські пісні і на крайньому заході давньої Росії, — в прикордонних землях війська було особливо багато. Ця увага не стосується до таких пісень, як обрядові, спеціально-жіночі, дитячі, колянкові. К. А. К.

ского подотдела просвещения национальных меньшинств Народного Комиссариата Просвещения", Москва 1918–1920) м. Селець стоїть на самій білорусько-українській границі — вже неначе з білоруської сторони. Коли це не випадковість графічного виконання, то невідомо, чи ця зміна спричинена якимсь новим дослідом говірки м. Сельця. І нагаді ця мапа, як і попередні, не основана на студіюванні всіх залюднених пунктів переходної смуги, та й принципи розграницювання білорусів і українців у цій смузі досі не установлені¹⁾.

Нема ніяких вказівок на те, щоб автор розгляданої музично-етнографічної роботи, зважаючи залічуючи містечко Селець до Білої Русі, опирався на якийсь спеціальний опис говірки цього містечка; коли такого опису не існує, особливо було-б важливо, щоб тексти поданих пісень були записані з фонетичною точністю. Самому авторові це було очевидно не під силу. Що він не досить обізнаний з білоруською мовою (і з українською), в цьому читач може переконатися на цьому уривкові:

Ой, знаю, знаю
Кого кохаю,
О, но не знаю,
С ким жити маю.

Написання „О, но“ свідчать, що записувачеві не відомий західно-український і західно-білоруський сполучник „оно“ (по-українськи також „іно“, „но“, в польських діалектах „іло“, „іно“ та інші відміни), рівнозначний сполучникам „тільки“, „але“.

В такому вигляді, як записав І. Зданович, тексти селецьких пісень, оскільки ситав мое знання, не виявляють таких мовних відзнак, яких безумовно нема в українських говірках, — хоч-би в говірках північних, пограничних з білоруськими, але таких, що їх діалектологи ще відносять неспірно до українських.

Указуючи українські варіанти до селецьких пісень, автор пояснив, що він переглянув багато збірок українських пісень; цитує він тільки три збірки — Коношеня, Хведоровича і той, що зветься іменем видавниці — Балліної; з цього випливає, що в інших переглянутих збірках він варіантів не знайшов. Я не маю змоги перейти на себе завдання докінчити ту роботу, що автор мусів зробити поперед, ніж дати висновок про відношення пісенності м. Сельця (яку він у своїх висновках неначе ідентифікує з білоруською) до пісенної творчості українців, поляків та великорусів. Завважу тільки, що коли завдання авторове було власне музикознавче, — а що це так, видно з того, що працю вміщено в працях Інституту Музичної Науки, — то слід було шукати варіантів пісень не так з словесної сторони, як з музичної, отже притягти до порівняння пісні хоч-би і зовсім відмінного поетичного змісту, коли вони належать до того самого ритмічного типу. Результати розшукувань були-б тоді північні. Так, виявилося-б, що пісня, вміщена у І. Здановича під № 1, близька до звичайного в українській пісенності ритмічного типу, представленого в збірках „Галицько-руські народні мелодії зібрані на фототрип І. Роздольським, слухав і зредатував С. Людкевич“ (Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові т. XXI) групою мелодій №№ 498–514; пісня № 10 у І. Здановича, до якої автор знайшов тільки одну подібну між українськими,

¹⁾ До книги Н. Дурнової „Введение в историю русского языка“, ч. I, що вийшла в світ пізніше розгляданої тут праці Здановича (1927 року в Брні, як 20 том трудів філос. факультету Масарикова університету), приложені діалектологічні мапи „білоруських говорів“ (мапа III) і „малоруського языка“ (мапа IV); білорусько-українська границя показана не однаково на обох мапах: на мапі III до білоруських говорів віднесено більше, ніж на мапі IV; зокрема в тій околиці, яка нас тут цікавить, на мапі III границя проходить південніше від Пружан, а на мапі IV — північніше. Означає, яка повинна згідно з поясненнями на мапі III характеризувати околицю, де Селець, — це „сканье“ (скання), але цієї ознаки як-раз в записат Здановича не слідно.

являє ритмічною стороною однієї з варіантів, належить до дуже поширеного на Україні типу, представленого в збірнику Роздольського-Людкевича мелодіями №№ 792—810; в виданні „Укр. нар. мелодії. Зібрав К. Квітка“ (Етнограф. Збірник Укр. Наук. Товариства в Києві, т. II, К. 1922) — мелодіями №№ 498, 526, (538), 543 (ця остання спеціально зближена з селецькою те, що п'ятискладовими віршовими групами відповідають парністі ритмічні групи, які складаються з чотирьох вісімок і одної половинки), 545; багато прикладів з давніших збірок вказано в „Ритміці укр. нар. пісень“ Ф. Колесси, Львів 1907, с. 155—7; з подібними словами, як у І. Здановича („Ой, заржи, заржи, вороний коню, на круту гору йдучи“), — у Рубця, 216 нар. укр. напівови, Москва 1872, № 137 (з Борзенського повіту Чернігівської губ.), і в збірці Д. Баранюка-А. Плоськевича з Лятишського пов. Подільської губ. (Матеріали до укр. етнології Наук. Товариства ім. Шевченка, т. XVI) під № 93. Між піснями, записаними на правдській Білорусі, сюди йде № 136 (мелодія № 33) в праці Н. Янчука „По Минской губернии“ (Труды Етнограф. Отд. И. Общ. Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, IX; записан у Бобруйському повіті М. Давидовський). Ритмічно сцена пісні № 8 у Здановича — відмінна тої, що в групі мелодій №№ 252—259 у Роздольського-Людкевича (пор. №№ 239, 242—8).

Пісенний сюжет часто лучиться з rozmaїтими музичними формами, настільки не подібними між собою, що однієї пісні можна приймати на варіанти тільки як брати на увагу саму словесну сторону; мелодії, ті приналежні в різних випадках, треба в систематизації вважати за окремі витвори, коли не розширювати поняття варіанта аж так, що цей термін втрачить всяку рацію. Але в пісні більш сталої форми, — такі, що всі відомі мелодії, приналежні до тої самої поетичної теми, викликають спорідненість, отже однієї пісні треба визначати і з словесної і з музичної сторони як варіанти. До таких належить та, що в селецькому варіанті (приклад 9 у Здановича) починається словами „Ой еду у дорогу, дорога щасліва“. В збірнику М. Антика автор знайшов би для її варіанти в випуску IV під № 29, з Зногана на Волині, і в випуску V під № 26 — з Воронізької губ. В зб. Роздольського-Людкевича №№ 973, 979 і 984—6 (мелодії і тексти до 1 строфи)¹.

У велику заслугу треба поставити авторові те, що він старанно означив темп метрономом не тільки для кожної пісні в цілому, але й для окремих місць одної і тої самої пісні, де помітив зміну (приклади №№ 10, 13, 20). Можна здогадуватися, що метронімічно означене уповільнення в 4 такті пісні № 13 в, генетично розуміння, прискорення f і $из$, які в першозорі мали приблизно довгість чверток, і зупинка на закінченні b , отже такт в принципі був не змінений ($\frac{2}{4}$), а згідний з мірою цілої пісні ($\frac{2}{4}$). В таких випадках особливо буває досадно, коли пісню доводиться записувати не в самому селі, відки походить співак, і не можна записком від його односілівців перевірити, чи подібні відхили загальні чи індивідуальні.

Де-не-де музичні записи піддаються під схолярну теорію. Так, у прикладі № 1 музична строфа закінчується чвертковою павзою, а в прикладі № 4 бачимо вкінці дві чверткові павзи. Що саме визначають ці наочні павзи? Чи те, що справді в співі між строфами завжди приходить перерва визначеної в записі довжини? Було-б добре, як-би записувачі визначали такі павзи з натури так, як вони справді були помічені, а не так, щоб їх зазначення задовольняло виняті теорії. В натурі ці павзи бувають неоднакові: не даються, щоб їх визначити в різних одиницях; варто було-б виразити в записі хоч приблизно їх мінімум і максимум, ще й ту довгість, яка помічається найчастіше²). Що автор розглядає в праці взагалі не мав на думці визначати справжню довжину передиху, видно з того, що в тих випадках, де павза не потрібна з погляду схолярної музичної ортографії, напр., у мелодіях №№ 3, 5, 6, 7 і т. д., їх зовсім не поставлено, отже коли розуміти павзи в №№ 1 і 4, як реальні, а не теоретичні, то треба заключити, що в №№ 3, 5, 6, 7 і т. д. передиху між строфами зовсім не робиться. Але що цього припустити не можна, то треба прихити, що в № 1, 4 поставлено павзи різної

¹) Виразно білоруський що-до мови варіант — у Безсонова, Білор. п., стор. 160 (без нот).

²) К. Квітка, Відмах у нар. співач. Етногр. Вісник, кн. 5.

для обох пісень довжини тільки для теоретично-орфографічної мети, — щоб павза спів-нила тактову міру разом з позатакровою чвертю, якою починається запис. Це зовсім не годиться для записів народних мелодій. Взагалі в зазначених мелодій слов'янських народів (окрім дуже помічених з музичного погляду лужичан) уживання *Auftakt*'у частіше затемиює, ніж виписує ритміку пісень. Так і в записі пісні № 1 Здановича: перші дві ноти виписано в перед-такт для того, щоб підкреслити акцентованість третьої (*f*), але коли читач бачить, що принципово тут перетинки ставляться наперекір віршовим цезурам — для зазначення динамічних акцентів, то він буде уявляти виразний динамічний акцент і на *b* в початку другого такту і на *g* в початку четвертого такту; так буде виконувати власне той, хто сам не має з своєї практики безпосередньої обізнаності з східньо-слов'янськими народними співом. — Це питання вимагає ширшого обговорення (пор. уваги С. Людкевича в передмові до зазначеного збірника таляцько-руських мелодій, с. IX; уваги в передмові до його зб. укр. нар. мелодій 1922 р., с. XII, останній абзац, і розгляд записів П. Демуцького, — *Етнографічний Вісник*, с. LVІ і далі; уваги Ф. Колоса в статті „З царяки укр. муз. етнографії“, *Записки Наук. Тов. ім. Шевченка* у Львові, т. СХХХVІ–СХХХVІІ, с. 129–30), як і деякі інші, що їх навівав розглядати приць, і що їх я тут зовсім не зачіпаю, додержуючи певної міри в обговорюванні.

В прикладі 12 друкарська помилка — $\frac{2}{3}$, замість справжнього $\frac{3}{4}$.

Автор інформує, що подані тепер у Праці Держ. Інституту Муз. Науки пісні становлять тільки частину його збірника. Кінчаю побажанням, щоб його записи, взагалі добрі, були скоріше опубліковані в цілості, і щоб пісенність того інтересного пункту, яким займається автор, була представлена також і обрадовними піснями, і піснями духовного змісту (що пісні останнього роду повинні були мати значне місце в житті людини м. Сельця, можна здогадуватися з слів автора на с. 53). Дозволю собі додати ще побажання, щоб у повне видання було внесено якомога більше описового матеріалу, — опис пісні-танця „Зачиснани“ в розгляданій роботі має особливу цінність, — і щоб пісенні тексти перевіряв перед опублікуванням спеціаліст-діалектолог, — коли можливо, щоб він для того переслухав всі пісні з голосу той самої людини, від якої вони записані.

Климент Каїма,

Ал. Шлюбські. *Матер'ялы да вивучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны.* Выданьне Інстытуту Беларускае Культурны. У Менску — 1927, стор. 187.

Праця Ал. Шлюбського вийшла як другий том Інбелкультівської серії „Беларускія этнографія ў доследах і матер'ялах“ і становить собою перший випуск просторої, на 2500 №№-ів, збірки фольклорних матеріалів, що склалися протягом 1913–1923 рр. із записів — у переважній місі — самого упорядника й автора цієї книжки. Тільки невеличку частину матеріалів дістав він від інших записувачів (серед них записи з матеріалів Полоцької Комісії для охорони пам'яток старовини та кілька записів 1870 рр. од Кіскальова). Увесь матеріал походить з території Витебщини. Термін Витебщина в даному разі не відповідає адміністративним мемам колишньої Витебської губ., бо до книги Шлюбського виходять аж досі й не з усіх її повітів і не тільки з її повітів, але також з деяких місцевостей кол. Смоленської та Могилівської губернь. А в своєму огляді досягнень попередніх етнографів значіння терміну Витебщина Шлюбський поширює й на всю північно-західню білоруську територію, що тепер окремими своїми частинами увійшла до складу БСРР, РСФРР, Литви та Польщі.

Ще передчасно виносити остаточний суд над працею Шлюбського, бо розраховано її на декілька томів, а в цьому першому видрукувано ледві тільки десятку частину (290 №№ разом з варіантами) цілого видання. А зтім все й тепер можна сказати декілька слів, як спеціально про цей перший том, так і взагалі про всю роботу, оскільки буде об'єднана вона єдністю плану і тих методологічних принципів, що ними характеризується праця Шлюбського як етнограф-збирача та як етнограф-видавець і редактора.

В праці А. Шлюбського білоруська етнографія матиме своєрідну текстологічну ілюстрацію до відомих „Очерковъ словесности Бѣлорусскаго племени“ акад. Е. Ф. Карського в третьому томі його „Бѣлоруссовъ“. І цим сказано не тільки те, що Ал. Шлюбський додержується того-ж розпологу матеріалу, за яким побудував свою роботу акад. Карський, але й те, що, обмежившись своєю прибиранням матеріалами з Витебщини, Шлюбський так само поширив межі своєї праці на всі галузі фольклору, як і автор синтетичного нарису про білоруську усну творчість. В цьому спосібі зведеної публікації різноманітного матеріалу всуміш, у цій данині застарілій традиційній практиці етнографічних видань і є основна помилка, зрештою, не так автора зазначеної роботи, як Відділу Мови й Літератури Інбелкульту. Річ безперечно, що той тип етнографічних видань, що його зразок маємо в даних збірниках Шейна, Романова, Добровольського та ін., мав своє значіння та навіть був необхідний в той час, як білоруська етнографія переживала першу стадію збирання й нагромадження матеріалів, а до того-ж великою мірою була справою приватної ініціативи місцевих чи злочесних прихильників білоруської народності. В умовах тих часів, працюючи на власну руч і власну відповідальність, вони й не могли, звичайно, братися до планової організації дослідної праці й раціональної організації етнографічних видань, тим більше, що характер першої визначав і характер другої, так само, як метода принагідних дослідів білоруського фольклору у Шлюбського знайшла свій безпосередній відбиток у його „Матеріалах до вивчення фольклору й мови Витебщини“. Але тепер, як білоруська етнографія вже перебула свій період початкового нагромадження й справжнього дослідження побуту й творчості білоруського народу почала піклуватися найвищою науковою установою країни, що покликана переводити її в національному масштабі, — можна було-б сподіватися, що Інбелкульт відкине старі індивідуалістичні методи й у праці дослідній та видавничій стане на нові, сучасніші й доцільніші шляхи. Із ж, як відомо, два. Перший — всебічне монографічне дослідження стаціонарною методою людності в окремих вилючесних пунктах, і другий — дослідження окремих питань на всій етнографічній території даної етнічної одиниці. Обом цим шляхам притаманна та властивість, що однаково провадять вони до систематичного вивчення етнографічних явищ та фактів і разом з тим найбільше забезпечують од випадковості в тій-ф фіксації. А випадковість, що її вже згори доводиться припускати в працях на аралон праці Шлюбського, неприємна тим більше, що вони з одного боку аж ніяк не розв'язують питання про реальні розміри, скажім, пісенного, калюного чи якого иншого репертуару навіть у межах тієї-ф місцевості, де переселив свої записи Шлюбський, а з другого — і теж дуже ймовірно — роблять хибними ть-усі висновки про територіальне поширення фольклорних сюжетів. Отже не можна не побажати, щоб Інбелкульт, розпочинаючи свої праці в царині етнографії, звернував їх у напрямі систематичного вивчення білоруської етнографії і зокрема результати цих нових своїх дослідів нав'язав-б з надбанням попередніх етнографів у формі корпусів за окремими галузями білоруського фольклору. Нема потреби підкреслювати, яке значіння могли-б мати подібні видання для дальших поглиблених студій у царині побуту й творчості білоруського народу і зайва річ гонорити, який інтерес становили-б вони і для слов'янської етнографії взагалі.

Спробу по своєму нав'язати зразок праці своєї з прикладами своїх попередників маємо ми і в Шлюбського з одного боку в формі окремичих паралелів до текстів, видрукуваних у його „Матеріалах“, з другого — в формі „випітків“ збіральної праці попередніх етнографів у галузі окремих видів народної словесності. Ці „випіткі“ (здобутки) автор подає на початку кожного розділу своєї книжки і, хоч обмежує їх матеріалами північно-західної білоруської території, але все-ж хотіли-б вони стати за путівце джерело для всіх, хто зацікавився-б географією білоруського фольклору, коли-б... Справді-ж, своє інтересне й оригінальне завдання Ал. Шлюбський виконав дуже нещасливо. Замість дати показник територіального розповсюдження окремих фольклорних сюжетів (бо-ж тільки так варто було заважуватися коло цього), Шлюбський подав простісінький арифметичний підрахунок опублікованих зразків з окремих видів фольклору. Ось приклад такого підрахунку: „Невельські п. г. Невель — 14 (колядок. М. 7.) (Шейнт, Б. П.)“.

З нього бачимо, що автор навіть те невеличке значіння, яке ще могло залишитися за його „выніками“, знищив остаточно і то з власної волі, бо ж, обмежуючись тільки загальним покликанням на скористованні джерела без точних вказівок на сторінки, він не тільки не дав ключа до витебських матеріалів у виданнях своїх попередників, але, навши його, сам його закинув. В можному разі важко доміслитися, який ужиток зможе зробити собі білоруська етнографія з тих, рясно списаних цифрами й топографічними назвами, але мертвих, належно незадокументованих таблиць, що їх подає Шлюбський.

В першій частині „Матеріалів“ Шлюбського надруковано замовлявання й пісні колядні, запусні, весняні, русальні, купальські та пісні праці, причому пісенний матеріал поділено на групи відповідно до того поділу, який дав йому сам народ. Цей народний поділ — каже автор далі — я запровадив у книгу незмінним, уважаючи, що він дає етнографові матеріал стежити за байдужністю, що до своєї усної творчості і стародавніх звичаїв починає розвиватися в народі“ (с. 9). Що-права, розпад старої обрядності і дифузія обрядових пісень з одних циклів до інших обрядових і необрядових — явище давня й загально-відома. Але саме через цю змінність у календарному пристосуванні їх немає цілком певних наукових критеріїв, щоб без окремих умов і застережень різко визначати приналежність тієї або іншої пісні до якогось одного обрядового циклу. Та внаслідок за Шлюбським слушність у тому, що він не спотів запровадженням умовних схем класифікації руйнувати образ реального „бывовання“ народної обрядності й пісенної творчості, цікаво було-б мати точніші про це вказівки. Широко відомий мотив одгадування загадок у збірнику Шлюбського представлений, напр., двома парами варіантів, записаних у різних місцевостях. З них одна пара — пісні русальні, друга — поділена між піснями колядними й купальськими. В дійсності-ж — за матеріалами старих збірок — діпазон звучання цього мотиву іще ширший. Білоруський фольклор знає його також у піснях молочобних, а ввесь східно-слов'янський — навіть у піснях не зв'язаних з народним календарем. Тим-то за принципово важливе вважалося питання, чи можна ми в даному разі справу справді з утратою цілком вираженого пристосування обрядових пісень до певних днів і святкових циклів, чи тільки з місцевими відмінами календарного пристосування, з відмінами, що в даній місцевості відмежовуються від таких-же місцевих варіантів інших календарних і некалендарних циклів загально-білоруського фольклору своїм строго окресленим колом пісенних сюжетів. На це питання Шлюбський не дає виразної відповіді та й не може дати, бо — вертаючись до мотиву одгадування загадок — з його матеріалів, зібраних методом примітних екскурсій, навіть являється в одній парі випадків, чи взагалі співпадають в даних місцевостях (Кашанічі, Бародзешчина) колядки, а в другій парі (Тавецьюни, Бародзешчина) те-ж саме питання можна поставити щодо пісень русальних і теж взагалі, тоб-то навіть не кажучи про те, чи трапляється там у колядках і русальних піснях мотив одгадування загадок. Що ця неясність випливає з метод Шлюбського як дослідника-збирача — це підкреслено досить: що віднось до питання про т. зв. розпад давньої обрядності може бути подвійна, не означено вище, — стверджує Шлюбський своєю приміткою до № 148, що це „песня „умесня“ купальная і обжыская“. Але сама ця примітка могла з'явитися тільки тому, що випадково в с. Шаршин записувались не тільки купальські, але й жниварські пісні.

Не можна мовчки поминути й того, що, друкуючи односюжетні тексти в різних розділах своєї книги, Шлюбський не подбав установити поміж ними зв'язок відповідними відсилачами. Як правило, він подає їх тільки від усіх наступних варіантів до попередніх і ніколи від першого до наступних, а до того-ж і цими відсилачами не завжди вичерпує зміст своїх матеріалів. Так, напр., до № 160 зазначено дальші варіанти №№ 108, 109 і не показаво найближчого № 47. Такої-ж системи відсилачів дотримуються Шлюбський і тоді, як друкує варіанти (завсіди під окремими числами) і в межах окремих розділів, причому теж — уже не знати з яких міркувань — не завсіди містить їх поруч. Сторонніми текстами перериваються, напр., №№ 39—40 з №№ 43—44, № 245 з № 247. Що-права, недогляд і хаби в порядкуванні матеріалів значною мірою спростовує, поданий у додатку, старанно складений „Показчик пісенних сюжетів“.

„Відзначаючи паралелі, — каже Шлюбський, — я мав завдання відзначити паралелі з можливою повністю виключно білоруського фольклору“. І справді, він поставився до своїх бібліографічних вказівок дуже сумлінно, хоч усе-ж-таки і тих основних джерел, що з них він користувався, до кінця не висчерпав. Напр., до № 49 є варіант у Радченкової, Гом. нар. п., с. 119 № 23, до № 73 — *ibid.*, с. 128—129 № 12, до № 84 — *ibid.*, с. 147 № 52, до №№ 165—166 — у Крачковського, Быть зап.-р. сел., с. 131—132, до №№ 108—109 — у Шейна, Бѣлор. п., с. 396—397 №№ 158, 159.

Всупереч обіцянці своєї обмежитися самим лиш білоруським фольклором, Шлюбський у вказівках на паралелі згадує також і збірки українські (Метлинського й Чубинського, коли не рахувати також білорусько-українських, як Радченкової й Булгаковського) та великоруські (Шейна, Балайрсова). Проте навіть у межах матеріалу, що подано у ці видання, поканки Шлюбського не відзначаються систематичністю й до того-ж дивно, чи не всі механічно переміщені в приміток істотіна до „Гомельських народних пісень“. У Чубинського (Труды т. III) маємо, напр., паралелі до №№ 47, 160 (с. 316—318 № 45), 96, 112 (с. 300—305 № 37), 108—109 (с. 190 № 7 і с. 314—315 № 44), 245—247 (с. 244 № 41) та ін.

В додаток до сказаного слід згадати, що паралелі, на які поканкається Шлюбський, мають ніколи дуже умовний характер. Так, напр., № 76 Шлюбського це зовсім не та пісня, що контамінований № 7 Булгаковського (Пинчук, с. 69), а № 110 Шлюбського з № 5 Носовича (Бѣлор. п., с. 91) можна зіставляти зба тільки через приналежність їх обох до досить широкого й розгалуженого пісенного типу „Іван та Мар'я“. Що-ж до конкретного матеріалу вірування, який у даному разі складатиметься на зміст зіставлення текстів Шлюбського й Носовича, то його аж ніяк не можна визнати за тотожний. Та коли з одного боку Шлюбський свої бібліографічні вказівки поширює до меж умовності, то з другого — спосіб друкувати варіанти в різних місцях і розділах книги призвів і до того, що під односюжетними варіантами паралелі показано не завжди однакові.

Не потрібно, здається, пояснювати, що всі попередні згадки й про спосіб А. Шлюбського друкувати варіанти й про незгоди в його бібліографічних вказівках, не претендують зробити з цієї рецензії додаток до праці Шлюбського. Всі приклади, що ними ілюстровано наші спостереження в тій чи іншій прикладі й до них можна було-б пододати й на більшому довільні вприкладити красномовні „і т. д.“, „і т. ін.“. Але братися до такої праці не так і потрібно, бо-ж автор, безперечно, так багато й дуже дбайливо попрацював над виданням свого збірника.

Друкуючи свої записи, Шлюбський не раз-у-раз зважав на те, чи справді дають вони нові й цінні варіанти до вже відомих в етнографічній літературі, а намагався зафіксувати такий матеріал, щоб за його допомогою можна було виявити географічну поширеність пісенних сюжетів, принажити діалектологічні дані („Матеріали для вивчення фольклору і мови Вітебщини“) та спостерігати, як збереглася народна пісня, — окрім того він поставив собі завдання публікувати всі записи, зроблені в нових місцях, де раніше вони не робилися“. Таке ставлення до варіантів робить зайвим відзначування тих досить численних текстів, що з іншого погляду не викликають до себе великого інтересу. Взагалі-ж варто зазначити, що поруч з багатьма добре збереженими варіантами, дослідник у „Матеріалах“ Шлюбського знайде чимало ілюстрацій до загально-відомих явищ, коли первісні сюжети вивіряються, залюбки колишні епічна розволікалість у їхньому обрамлюванні, розпадається ліричний паралелізм і фрагментаризуються давні пісенні тексти. А що-до № 162 (всього два рядки: „Купаїнка, нуц малінька, Праснулась — коней не-туц!“), то дозволено сумніватися, чи це фрагмент пісні перед нами, чи може звичайне прислів'я. Коли-ж розглядати тексти Шлюбського, вказуючи на їхній зміст, зокрема на скритий в них матеріал вірування, то треба сказати, що загалом у них дуже багато архаїчного. Дуже добре репрезентовано відділ пісень купальських та жниварських, гірше інші й зовсім слабо поезію різдвяну. Але і в цьому останньому відділі знаходимо дуже цікавий і оригінальний текст (№ 35) діалогізованої пісні про чорного барана, що молов

у млинні борошно. Належить ця пісня, очевидно, до одного з маскарадних обходів під час різдвяних свят (на зразок „кози“), але автор, на жаль, не подає про це жадних відомостей. І взагалі хотілося б мати від Ал. Шалюбського докладніший побутовий коментар до фольклорних матеріалів, бо хоч опис обрядів і звичаїв формально до фольклору не належить, але не можна заперечувати й того, що зміст і значіння обрядових пісень розкриваються повною мірою тільки в світлі етнографічних даних.

Як видно з тих відомостей, що подає Шалюбський, у Витебщині відповідного матеріалу є ще дуже багато. Подекуди задержався звичай ховати масницю, спалюючи „ахалка соломки“, на масницю ж „справляють Уласа“ (цей кольоритний звичай описано досить докладно), перед війною живий ще був звичай завивати вінки в русальний тиждень та ще й тепер паляться купальські вогні. Характерно, що цей останній звичай і досі підтримує не тільки молодь, але й „старі на селі розкладають малювисті вогні біля своїх хат і пильнують до ранку, щоб відник й чарівники, перекинувшись в жабу, коті чи що инше, не поспукали худоби“ (с. 105). Характерно й те, що молодь з вогнем і піснями обходить уночі міста, щоб настрахати відом. В описі життєвих звичаїв не позбавлений інтересу спосіб злизувати „бороду“. Все цих кілька прикладів показують, чого можна було б сподіватися від Шалюбського в освітленні календарної обрядності, звичаїв і вірувань, коли-б він з належною увагою поставився до цих питань. Але він, на жаль, обмежився здебільшого коротким описом, що часто збігається на саме голе або й негативне констатування фактів на зразок того, що той або инший звичай, моваки, вийшов з уживання й тепер не виконується. До всього цього побутовий коментар Шалюбського не зників справді коментувати виражені в його збірнику матеріали. Ми вже згадували про брак будь-яких пояснень до пісні про чорного барана, так само на докладний опис заслугувала-б і „свадьба Цяріншкі“, незалежно від того опису, що свого часу зробив бун Шейн. Певна недоговореність є і в описі згаданого звичаю обходити поле з купальськими вогнищами, оскільки Шалюбський покликається на пісню в його збірнику не виражену, а тождественну її з № 115 (записаним в иншій місцевості) нічим не засвідчує.

З усіх розділів етнографічного коментаря найбільшою докладністю відзначаються „Матеріали про замовників“, цікаві передовсім біографічними відомостями про кількох видатніших чарівників і знахурів. Тут яскраво відтворено побутове оточення цієї духовної аристократії білоруського селянства, подано цікаві спостереження над сучасним занепадом віри у чарівництво й, нарешті, сформульовано чарівників, як групу класово ворожого білоруської селянської верстви, причому саме чарівництво розцінюється, як свідоме ошукування селянської „темноти“ від інтелектуально-розвиненіших осіб. Не торкаючися питання про ролі чарівництва, як явища безумовно негативного по суті, — з категоричним ствердженням свідомого обдурювання в чарівництві напевно чи можна погодитися. Хоч Шалюбський і спитується уґрунтувати його заявами на зразок тієї, що „останніми часами чарівники й знахури виявили своє справжнє обличчя — поробилися конокрадами та злодіями“ (с. 27), — проте такі заяви, розуміється, не що инше, як узагальнення від окремих випадків на ціле явище. Причини-же, чом розвинулося або занепадо це явище, треба шукати в нормальному на даний час стані суспільної ідеології, а не в об'єктивній суспільній користі чи шкідливості чарівництва та тим більше не в крайностях індивідуальної поведінки окремих його представників. Ми не станемо заперечувати за Шалюбським законного, кінця-кінцем, права робити з своїх наукових спостережень публіцистичні висновки, але, аналізуючи етнографічні явища, неодмінно треба послуговуватися не инакшою якою, як тільки науковою методою, инакше-бо дослідник наражатиметься на небезпеку розійтися з свідченнями своїх матеріалів. Отже, коли говорити про чарівництво, як свідоме ошукування, то матеріали Шалюбського що-найбільше стверджують тільки занепад віри в чарівництво, констатують перелік у настроях селянських мас, появу критичного ставлення до знаних й сил чарівників. І разом з тим вони свідчать, що чарівники такі-ж забобонні і так само не підносяться по-над рівень нормальної свідомості свого оточення, як і решта людності, бо „коли хто сміливо й отверто проти них виступить, то таких людей вони бояться та вважають їх за „халдуноў“, гадаючи, що ці більше знають ніж вони сами“ (с. 22). Ця риса білоруських знахурів,

здається, досить виномовно свідчить за те, що коли й може бути мова про свідоме обдурювання в чарівництвах, то ще більше підстав є стверджувати явища несвідомого самообдурювання навіть у сучасних білоруських чарівників. А це й собі мусіло-б спонукати дослідників білоруської етнографії до докладніших і глибоких дослідів у галузі чарівництва, зокрема в тому напрямі, що його розвивав проф. А. Я. Штернберг в останній своїй статті про „Избранничество в религии“ (Етнография, 1927, I) та що-до його цікаві причини є і в білоруських етнографічних матеріалах (див. В. Н. Добровольській — Смоленский этнографический сборник, т. I, с. 74—76).

Михайло Тарасенко.

Беларуская этнографія ў доследах і матар'ялах. Інститут Беларускае Культуры. Бібліографічная Камісія. Матар'ялы да беларускае бібліографіі. Том IV. Книга III. Коштам Інституту Беларускае Культуры. Менск. 1927, 4^о, XI + 1 нен. + 90 + 2 нен. стор.

Інститут Білоруської Культури вже не першу корисну та цікаву працю дарує навуці протягом короткого порівнюючи свого існування. Тепер ось знову з'явилася така праця — „Беларуская этнографія ў доследах і матар'ялах“, що її складала Бібліографічна Комісія Інбелкульту. „Беларуская этнографія ў доследах і матар'ялах“, як сповіщає в своєму повідомленні Бібліографічна Комісія, є перша записка в справі збирання й видання „Матар'ялу да беларускай бібліографіі“, які повинні наповнити всі галузі білорусознавства.

Опрацював Бібліографічна Комісія бібліографічний білоруський матеріал спільно з Білоруською Державною Бібліотекою з 1924 року, обов'язково перевіряючи відповідний матеріал та добирати його за допомогою спеціалістів. Активну участь у готуванні до друку „Беларуская этнографія“ мав і Ал. Шлюбський, що використав тут свої власні записи. Він же склав і покажчики („посредства“, стор. VI).

Книга „Беларуская этнографія ў доследах і матар'ялах“ складається з трьох розділів: I. „Агульная частка“ (№№ 1—533). II. „Матар'яльная культура. Быт“ (№№ 534—869). III. „Духовная культура“ (№№ 870—1877).

Загальна частина подає бібліографічні матеріали про атласи та мапи (№№ 1—27), праці загально-етнографічного змісту що-до всієї території Білорусі (№№ 28—135), літературу такого-ж змісту що-до поодиноких частин Білорусі (Віленщина, Вітебщина, Гродненщина, Ковенщина, Могилівщина, Менщина, Полісся й Смоленщина — №№ 136—210), методику й практику збирання етнографічного матеріалу (№№ 211—263), про експедиції, музеї, виставки, етнографічні товариства (№№ 264—294), історію білоруської етнографії (№№ 295—303), життєписи й загальні характеристики праць білоруських етнографів, критичні нариси й рецензії (№№ 304—533).

У розділі „Матар'яльная культура. Быт“ перелічуються праці загального змісту про матеріальну культуру Білорусі (№№ 534—747), про одяг (№№ 748—751), будівництво та с.-г. прилади (№№ 755—773), звичаєве право (№№ 774—799), народню медицину (№№ 800—824), народній календар (№№ 825—831), сільські промисли (бурлакування, ткацтво, ганчарство, шаповальство, бдільництво, то-що — №№ 832—869).

Розділ III, що обіймає мало не половину книги, присвячено бібліографії в білоруської духовної культури. У цьому розділі занотовано праці з мітології, про забобони, релігійні звичаї (№№ 870—1057), з народньої поетичної творчості (№№ 1058—1104), джерела народньої творчості загального змісту (№№ 1105—1209), про замовляння й звичаї (№№ 1210—1245), пісні й звичаї річного циклу: колядки (№ 1246—1304), запусні пісні й звичаї (масниця, заговінні) (№№ 1305—1309), веснянки й звичаї (№№ 1310—1364), русальні пісні й звичаї (№№ 1365—1382), купалові пісні й звичаї (№№ 1383—1410), побутові пісні: а) на хрестинах (№№ 1411—1415), б) весільні пісні й звичаї (№№ 1416—1485), в) похоронні звичаї і голосіння (№№ 1486—1515), г) інші побутові пісні (№№ 1516—1519), історичні пісні (№№ 1520—1535), релігійні вірші (№№ 1535—

1559), приспіву (пригудки, частушки — №№ 1560—1569), приказки (№№ 1570—1609), загадки (№№ 1610—1617), казки й легенди (№№ 1618—1715), гри (№№ 1716—1740), словниковий матеріал (№№ 1741—1833), мелодії, музичне приладдя і народне мистецтво (№№ 1834—1877).

В окремому розділі вміщено „Додатки“ з різних галузей етнографії — праці загального змісту, з матеріальної та духовної культури (№№ 1878—1952).

Наприкінці алфавітні покажчики: 1) прізвищ авторів і 2) місцевостей, що згадуються в книзі (стор. 82—90), а на початку попередні uwagi „Ад Бібліографічної Камісії“ (стор. V—VI), з яких ми вже подали витяги вгорі.

Як бачимо, бібліографічний матеріал з білоруської етнографії опрацьовано за першим планом, цілком науково. Білорусь довго чекала на бібліографічного покажчика власної етнографії. Тепер цю потребу задоволено. При скітанні бібліографічного покажчика значно полегшається дослід над білоруською етнографією. Загалом покажчик справляв добре враження. Але йому властиві й деякі вади, що належать, треба гадати, не від доброї волі складачів.

Передусім на планові показника безперечно відбився брак книжкових скарбів на Білорусі. До показника не заведено чимало праць суто білорусько-етнографічного змісту, як ось:

1. „Эфология, или наука о нравах и обыкновениях“, Соч. двянди Черницкой — Северный Арханг., 1822. Ч. 4, стор. 468—473 (перекл. з польськ. мови А. Глебичич. Зміст статті: Остатки славянской мнѳологии, сохранившіеся у бѳлорусскихъ крестьянъ. Купала. Радавица. Русалки. Добрычѳий (лѳси. духи). У показникові Інбелкульту зазначено тільки оригінал польською мовою. Див. № 1051, стор. 45.

2. Этнѳлѳескій: „Повѳренъ и обычаи бѳлорусскіѳ. I. Три сестры. II. Мужикъ дурень какъ корона, а хитеръ какъ чортъ. III. Вѳдьма и еѳя смѳль“ — Минскъ, 1844. Томъ 15, стор. 17—25 (цитати з „Малка“ зіркою не зазначені, значить цього журналу під рукою у складачів показника не було).

3. Шпилевскій П.: „Бѳлорусскіѳ народныѳ повѳренъ“. — Журн. Мин. Нар. Просв. 1852. Приб. Лит., стор. 37—66 (У показнику (№ 911) наведено лиш: 1852. Лит. Приб. (до „Ж. М. Н. Просв.“) № 3 (декабрь), стор. 1—32.

4. Dубowski Wład: „Przysłowia białoruskie z powiatu nowogródzkiego“. — Zbiór wiadom. antrop. 1881 (t. V), 3—23, w odb. s. 23.

5. Dубowski Wład: „Zagadki białoruskie z gub. mińskiej“. — Zbiór wiadom. antrop. 1886 (t. X), 157—169, w odb. s. 12.

6. Łoś J.: Etnografia białoruska (Purina). — Przegląd lit. Kraj 1890, nr. 6, s. 9, nr. 7, s. 10.

7. Kuczyński Józ.: „Z białoruskich piosnek“. — Kurjer warsz. 1883, nr. 260 k., 267 k.

8. Висковскій Адамъ. Бѳлорусскіѳ. Етнографическій очеркъ. — Московскіѳ Вѳдомости, 1854, №№ 148, 149, 152 і 153.

9. Лѳвиневиъ Т. Етнографическіѳ свѳдѳніѳ о Черниговской губ. — Черниговскіѳ Губ. Вѳдомости, 1848, № 21, стор. 135—138; № 22, стор. 143—144; № 24, стор. 161—162; № 25, стор. 167—168; № 27, стор. 175 (Білоруські матеріали).

10. Сахаровъ И. Сказанія русскаго народа. Томъ второй. Книга пятая, шестая, седьмая и осьмая. СПб. 1849. (Книга седьмая: „Народныѳ праздники и обычаи“, стор. 1—104 (Білоруські матеріали).

11. Сибгиревъ И. Русскіѳ прѳстонародныѳ праздники и суевѳрные обряды. Москва, 1837.

Выпускъ I (на стор. 154—163 про русалок, повір'я та звичаї на Білорусі).

М. 1838. Выпускъ III (стор. 137—138 — „Троицкій день“ на Білорусі).

М. 1839. Выпускъ IV („Земледѳльческіѳ праздники“ на Білорусі, стор. 84—85 „Осенняя родительская“, стор. 111—114 „Свадьбы“, стор. 118 і далі).

12. Нѳсколькѳ народныѳ пѳсенъ, найѳстимѳхъ за Дѳяпромѳ и въ Галиціѳ (назъ собранныѳ покойныѳ Ходаковскіѳ). Вѳстникъ Европы, 1829, ч. 165, № VII, 244—250. Під №№ 14 і 15 весѳльнѳ піснѳ білоруські запѳскіѳ з Гомелѳ.

Таких прикладів можна б навести багато, але звичайно не в рамках короткої бібліографічної замітки. Редакція покажчика сама відчуває неповноту його, зазначаючи в передмові, що вона „не вважає свою працю ні в цілому ба навіть у тих частинах, що їх вже підготовано до друку, вичерпальною“.

Отже побажаємо Бібліографічній Комісії Інституту сприятливіших умов для заповнення зазначених прогалин, щоб зробити свій покажчик ще цікавішим та кориснішим.

Далі, покажчикові бракує потрібних анотацій, а брак анотацій поважає дослідників можливості користуватися тими чи іншими працями, заведеними до покажчика, і ускладнює його роботу над розшифровуванням загадкових заголовків. Напр. не зазначено, а яких мірувань заведено до покажчика праці під №№ 523, 524, 585, 601, 688, 696, 738, 756, 904, 905, 912, 1033, 1821, 1822. Особливі-ж непорозуміння викликають такі номери:

№ 738 (Эгилевскій В. „Волшебныя яблоки“. Мажъ, 1844. (Матеріалъ по народному (?) быту)).

№ 756 (Генеръ Хр.: „Примѣчанія о худомъ строеніи вѣрстанскихъ (?) избъ и случавшихся отъ того болѣзняхъ“).

№ 912 (Е. К. [Епископъ Киріонъ]: „Дополненіе въ Санансарскимъ (?) етюдямъ“).

№№ 904 і 905 (Добровольскій В.: „Народныя (?) сказанія о самубійдахъ“ і „Нечистая сила въ народныхъ (?) вѣрованіяхъ“. — Жив. Стар. 1894, № 1 і 1908, № 1).

№ 688 (Романовъ Е. Р.: „По пути. Очеркъ“. — Русь. М. 1894, № 10).

№ 689 Романовъ Е. Р.: „104 лѣтній старикъ“. — Нов. Вр. 1901, № 9129).

№№ 1821 і 1822 (Тулубъ А. Д.: „Матеріали для языка Черниговской губ.“ і „Объ изученіи нар. языка въ Черниг. губ.“ — Чернигов. Губ. Вѣд. 1851, № 21; 1852, № 26. — De viis не перевірено).

Про Білорусь наведені заголовки не згадують ані одним словом. Що-ж до „Санансарських етюдів“ Е. К., то вони говорять про зрачіння єп. Киріона від Санансарського монастиря Тамбовської губернії, де єпископ перебував на засланні, а дослідн Тулуба вичерпують народню мову кол. Козелецького повіту (на Чернігівщині), де білорусів немає.

Для „Критичних нарисів та рецензій“ призначено окремий розділ (стор. 14—24). На нашу думку, це непотрібна розкіш. Зручніш було-б рецензії додати до тих праць, до яких вони стосуються, що, до речі сказати, і змивається в усіх покажчиках. Це звільнило-б покажчик од зайвого баласту, а дослідника від зайвої роботи над розшукуванням потрібної рецензії.

У тому-ж-таки розділі, який окрім наведеного має ще заголовки: „Життєписи і загальні характеристичні праці білоруських етнографів“, до останніх заведено Б. Д. Грінченка. Отже Грінченко Білорусь не досліджував і завжди його вважали тільки за українського етнографа, а якщо його вважати за білоруського етнографа, то слід було-б і праці Грінченкові приділити відповідне окреме місце в покажчикові, а не згадувати про неї тільки побіжно, з нагодою рецензій акад. А. Е. Кримського.

Ще одне зауваження. В усіх бібліографічних покажчиках, надто в тих, де матеріали розміщено за предметовою метою, праці, що друкуються спочатку в періодичних виданнях, а потім виходять окремими відбитками без змін, або втримують декілька видань, заводяться до одного певного номеру з відповідною запискою про відбитку або видання. Це дуже спрощує користування покажчиком, зменшує розмір його, позбавляючи зайвого баласту, збільшує його ефективність. Гадаємо, що не завадило-б і бібліографічному покажчикові білоруської етнографії, коли-б такі номери, як 241, 242, 301, 302, 954, 955, 1578, 1579, 1163 і 1860 (до останніх двох номерів застосовано одне й те-ж видання Зінаїди Радченкової) було з'єднано до купи відповідним способом.

На стор. 54 слід виправити друкарські помилки: замість № 1279 поставлено № 1879, і на стор. 87 (Index) під літ. 1 (Івановські І.) — замість № 1301 — № 1303 (порівн. стор. 55).

Взагалі-ж, повторюємо, бібліографічний покажчик білоруської етнографії праця цінна, цікава, своєчасна і певною мірою забезпечує наукові потреби. З інтересом чека-

тимемо дальших „вынікаў працы Бібліографічнай Камісії Інстытуту Беларускае Культурны ў справе збірання і выдання „Матэрыялаў да Беларускай бібліяграфіі“.

Отже „дадаць тэкст!“

Олександр Андрієвський.

Е. Г. Кагаров, Монгольские „обо“ и их этнографические параллели. „Сборник Музея Антропологии и Этнографии“, т. VI. Лнг.

Цей дослід проф. Е. Г. Кагарова присвячено звичайві кидати каміння, то-що, на верхів'ях гір, гірних переходах, горбах у Монголії, Тибеті та у бурят. Аналогічні звичаї відомі в Європі (Librecht, *Zur Volkskunde*, s. 207 ff.), Росії (Ситтичев, *Русск. Простон. Праздн.*, I, 182; Забылин, *Рус. Народ.*, 9; Фортунатов, *Рус. Арх.*, 1864, с. 70—72; А. Котляревскій, *ib.*, 73—77; у нього-ж див. про цей звичай в заг. галі „Погреб. обычаи“, сс. 93, 145; про те-ж — Харузин, *Этнография*, IV, 174, 209; Ратцель, *Народовед.*, I, 457; Карманн, *Книжка для любит. землеп.* СПб. 1848, 307—309; Д. К. Зеленина — *Очерки русск. мифол.* 29 й дал.; на Україні (Д. К. Зеленин, *op. cit.*, Вол. Білий, *„Етн. Вісн.“*, III¹). Звичай цей згадується навіть у літературних творах (напр. Меріме, Коломба; в укр. літературі — окрім зазначеного у нашій статті вірша Я. Щоголева, ще можна нагадати вірш Марусевича „Удавленник“ — *Московский Телеграф*, 1829, ч. XXVII, № 11, с. 299—301). За останній час звичай цей знову звернув на себе увагу дослідників: чимало про нього ми маємо у цитованій праці Зеленина, а окрім нашої статті недавно видрукувана ще публікація проф. М. Мислова „Заложные покойники в античном мире“ (*Наук. Збірн. Харк. Наук. досл. Кат. Істор. укр. культ.* VII, 1927, 123—124). Сам проф. Кагаров теж не вперше висловлюється з принаду цього питання: в праці своїй „Культь фетишей, животных и растений в др.

¹) Наводячи в нашій згаданій статті українські варіанти звичаю, ми пропустили там цікаві описи (які, не суперечать тимчасом нашим загальним висновкам) обряду у Nowosielskiego, *Lud Ukr.*, I, 42; теж — у Милорадовича, *Зам. о малорус. демонол.* Киев. Стар., 1899, VIII, с. 199; Gołebiewskiego, *Lud polski, Wojeickiego, Zar. domowe*, III, 336—7; Rókoszowska, *Zbiór Wiadom.*, XI, с. 196 (опрац. Korczynski); І. Франка, *Етн. Збірник Льв. Наук. Т-ва*, т. V, с. 209; *Op. cit.*, т. XXXI—XXXII, с. 224, зав. М. Зубрицького. Цікаво, що опис Франків (*Етн. Зб.*, V, 209) подібний до Шевченкового опису. На Підгір'ї подорожні являють на ті місця, де поховано людей, що не свіжи смертю померли, тіла; воно (тіла) лежить цілий рік, аж увечері перед зеленою неділею його палає пастушки (пор. з Шевченковими фактами — див. нашу статтю, „Етн. В.“, III, с. 84—85). На Підгір'ї це звється, як і волища перед деякими святами вважали — напр. перед Купалом, — субітти. Людність пояснює, що такі субітки горять на те, щоб грішним душам мерців тиз, які сидять у пітьмі, сеї ночі було світло. В деяких пунктах Галичини це звється за повідомленням М. Зубрицького (*Етн. Зб.*, XXXI—XXXII, с. 224) намет. Між иншим, у Галичині-ж зареєстровано народні вірування, що повішені на тому світі мають „смеріча на остріть чатини д горі тігати (за сувершою горі гороу тегне, то галуз запинат, та й буча, котре май тоусте, мосити — *Етн. Збірн.* XXXI—XXXII, с. 230). Цікавий термін а л м у ж н а (jalmuina) — на означення купи галуз — див. Wojcicki, *op. cit.*, III, 337. Окрім того за повідомленням С. Ф. Шевченка звичай кидати щось на могилі спостережено і на території Зінов'ївської округи (Богданова могила близько Новгорода, „Скала“ й „Чортова гребля“ у Новгородці-ж, с. Бесбарахи Ріан, р-ну, близько с. Рівного тієї-ж округи). Невказано пише про могилу з камінням на Україні Hrabowski: „Dostę rzadko znajdują się jednak nad mogiłami naszemі kupy swalonych kamieni. W powiecie Czechryńskim, nad rzeką Tasminem, nad niskiemі mogiłami, na łankach położonemi, widzieć można kupy kamieni“ (Hrabowski, *M. Ukraina dawna i teraźniejsza*, Kijów, 1850, I, s. 103—104). З античних авторів згадаймо ще відомості Петронія Арбітра (*Сатирикон*, CXIV).

Греція¹⁾ та в дрібній змітці²⁾. За цим разом він спиняється детальніше. Цікавий звичай, що на опис його можна потрапити уже в журналах російських першої третини XIX в., цілком заслуговує на увагу до себе. Ця праця проф. Кагарова, як і всі інші його публікації, відзначається прекрасним бібліографічним апаратом; дозволимо собі тільки нагадати тут ще прекрасний опис того-ж самого звичаю у кизиліа, що його подав Т. Шевченко. Він (опис) взагалі надзвичайний, хоч на нього вказував уже був небіжчик акад. Сумцов³⁾: „Туркменцы и киргизы святынь своимъ (ауль) не ставятъ подобно батырямъ великолѣпныхъ абу (гробницъ), на трутъ святого наваливають безобразную кучу камней, набрасаютъ верблюжачь, лошадиныхъ и бараньихъ костей. Остатки жертвоприношеній. Ставятъ високой деревянный шестъ иногда увѣнчанный кольцомъ, увивають этотъ шестъ разноцвѣтными тряпками. Грѣшнику же, по мѣрѣ оставленнаго имъ богатства ставятъ болѣе (ѣс) или менѣе (ѣс) великолѣпный памятникъ. И противъ памятника на двухъ не большихъ изукрашенныхъ столбикахъ ставятъ доски въ одной поперечнѣ, ближніе родственники жгутъ поперечнѣ бараній жиръ, а въ другую доску днѣтъ наливаетъ воду для птицъ, чтобы птички напившись воды помолались Богу о душѣ грѣшника и любимаго покойника“. (Твори Т. Шевченка вид. УАН, т. IV, с. 52. Твори Т. Шевченка вид. Яковенка, К. 1911, II, с. 203—204)⁴⁾.

Проф. Кагаров входить з даних монгольських, тибетських та бурятських. Тут кидають каміння в горах на певному місці, щоб ушанувати гірського духа. Великі купи нахданого каміння „обо“ прикрашають шматками тканини; що-року спривається бучне свято з жертвами (молоко, м'ясо). По службі відбуваються перегони, боротьба та подібні грици. Питання, звідки походить звичай, ще остаточно не роз'яснено; в літературі переважав описовий момент.

З малоазійського та критського культурного циклу ще, зазначає проф. Кагаров, відомі нам зображення кам'яних куп; звичай кидати каміння на могилу злочинців чи взагалі людей з недоброю репутацією знаємо з Біблії; те саме живше спостережувано й на мусульманському сході (с. 116). В цих випадках кидають каміння не як жертву покійникові, а як спосіб звільнитися подорожньому від втоми (сс. 116—117). Антична Греція знала звичай кидати каміння на пошану Гермесові. Як пережиття, аналоги до звичаю зареєстровані в низці європейських країн. Переходячи до пояснень звичаю, автор наводить такі: 1) втілення в купах Гермеса — бога шляхів (Preller), купи — дорожні знаки (Welcker, Farnell) або-ж — мимові (Lubbock); 2) кидають каміння — щоб об'єднатися з бором (Hartland, Haddon, de Visser); 3) кидають каміння, як прокляття, на могилу мерців, що померли наглою смертю й дух яких міг шкодити навколишній людності (B. Schmidt, H. Prott, P. Stengel, O. Gruppe). З рештою, кидання каміння надавали апотропеїчного значіння (O. Gruppe, W. Klinger, M. Murko).

Проф. Кагаров уважає, що звичай не можна вивести з одного джерела; комплекс „обо“ надто для того складний (с. 119). У всіх варіантах обряду — одна спільна риса: соціально-імперативний характер; всі повинні кидати каміння чи що инше. Автор виходить з літоболії. З цієї форми нари, на думку Кагарова, пішов звичай закидати камінням могилу „зана“ покійників. Дллі постав віра в лизий вплив таких мерців, їх могли закидувати камінням, щоб забезпечити себе від впливу такої сили мерця (апотропеїчний момент), а з другого боку — це кидання починають трактувати як жертву мерцю, участь у його похороні (гілестичний момент). З цих двох окремих моментів, робить висновок проф. Кагаров, і виходить катартичне значіння обряду та символіка прокляття, а з другого — жертвове значіння. Звичай кидати щось, щоб звільнитися від втоми, стоїть цілком осторонь: він ґрунтується на контагіозній нагії, на вірі у можливість передати ту чи иншу властивість, доторкнувшись однією річчю до иншої (с. 121). Пізніше ці віру-

¹⁾ Ор. сіт., с. 77 й дал.

²⁾ „О значеніи нѣк. рус. и укр. нар. обычаевъ, Изв. II отд. А. Н., т. XXIII, 1918, с. 80.

³⁾ Сумцовъ, Этнографическ. Т. Шевченка, Этн. Обзор. 1913, 3—4, с. 95 дал.

⁴⁾ Пор. цей опис з опис. Эварикджяго, Путевод. по средн. Азии отъ Баку до Ташкента въ археол. и истор. отнош. Ташкентъ, 1893, 91 (могила святого).

вання та пов'язані з ними процедури займаються й у наслідок маємо культ „обо“, часом з якимсь локальним переказом.

От у стислому вигляді думка дослідника. Він настоює на синкретичному характері цього культу. Висновок цінний і оригінальний, фактів наведено досить.

Володимир Білий.

Дм. Зеленін, Женские головные уборы восточных (русских) славян. Slavia, Ročník V, sešit 2 (303—328) та sešit 3 (535—556) 1927 р.

Розвідка проф. Дм. Зеленіна складається з одинадцяти розділів: 1) Задачи и метод исследования, 2) Прически девичьи и девичьи уборы, 3) О прическе замужних женщин, 4) Наметка (убрус), 5) Рогатая кичка, 6) Кибанна, 7) Спирок.

Ще року 1924 на сторінках „Slavica“ (II. № 4, ст. 680—717) з'явилася розвідка Артура Габерланта „Der Hornputz. Eine altertümliche Kopftracht der Frauen in Osteuropa“, присвячена головному жіночому вбранню в східній Європі. Проф. Зеленін убачає в Габерлантовій розвідці методологічну помилку: автор дослідив тільки, так-би мовити, один-різний тип головного вбрання, не зваживши нічого про дворогі та інші типи, що для східних (руських) слов'ян характерніші. В своїй статті „Головные уборы...“ проф. Зеленін виправляє цю помилку, давши докладний опис головного вбрання дівчат та жінок українців, не українських, так і російських. Навіть більше. Автор подає певні нові методологічні вказівки; він каже, що етнографічні дослідн. від форм стародавнього побуту до форм сьогочасного, стоять на певному ґрунті тільки тоді, коли дослідникові буде не на систему — класифікація сьогочасних типів побуту форм та їхньої взаємодії.

У цій розвідці проф. Зеленін і ставить собі завдання систематично покласифікувати різноманітне головне вбрання східно-слов'янських жінок та простежити, як воно еволюціонувало. На його думку, головне вбрання східно-слов'янських жінок не запозичено від інших народів; сьогочасне головне вбрання бере свій початок од первісних форм, що на східно-слов'янському ґрунті еволюціонували в іншу форму. Та й запозичені форми, коли-б вони були, треба припустити, поступово розвивалися та змінювалися на слов'янському ґрунті. Проф. Зеленін показується на численну літературу і сам докладно аналізує народні звичаї та вірування так чи інак зв'язані з головним вбранням у жінок.

Стаття цікава тим, що автор порушує низку питань що-до магічного символізму в умованні тих чи інших форм головного вбрання.

Статтю ілюстровано відповідними малюнками. Вони дають змогу краще зрозуміти опис вбрання.

Пантел. Ковальов.

А. Седельников, Литературно-фольклорные этюды. Slavia, Ročník VI. Sešit 1. 1927 р. Стр. 64—98.

Стаття А. Седельникова складається з 4-ох розділів: 1) „Псковские писцы XIV века и фольклор“, 2) „К поэтике стиха про нищюю братию“, 3) „Стих — Похвала пустыне — по записям XVI века“, 4) „Об источниках кутынского видения Тарасия Прохора“. В першому розділі автор наводить цілу низку „Приписок псковских писцов XIV века“. Перепишуючи богослужбову книгу, псковичанин, без сорому казав, тут-же на берегах пише про такі речі, як напр. „посадиш шитья“ або треба „пошукати шитья з зракошницю“ (передмістя Пскова), або „редиша глинна на палач карзари“ і т. д. А. Седельников наводить ще багато інших цитат-записок, що яскраво нагадують римоване прислів'я, приказки, то-що. Напр.: „чрега твоя шитья, а мы не дождем“, і зараз-же продовжує гномологічно: „[к]о-дош[и] не астети, а мы нестаси тв[о]е кудут“. Найцікавіші, на авторому думку, дописки Козьми Поповича, переписувача кількох богослужбових рукописів, серед них Паримейника 1313 р. та Пролога першої чверти XIV в. У Пролозі (д. 39, викину) він додає: „шук

шук голова ма коантъ не мочи писати а сужде иоуъ лазым знати". Багато ще інших текстів, псковських приписок подає автор, і все це, як він гадає, той фольклорний матеріал, що його псковські переписувачі фіксували на берегах богослужбових книжок, як от Паримейник, Пролог, Служба Минея, Службений Шестоднев, Ірмалогій та ин. (Уставна книжність мусіла поступитися перед людським духом). Підкреслюючи ці наведені факти, Сидельніков зазначає, що „Мирская притча — виступала здебільше як гот фольклорно-літературний жанр, который легче уживался с действием жестокого закона экономии места и времени. Но что было связано техникой пергаментно-уставной книжности, уступало духу человеческому". Цей саморідний тип псковського переписувача виховувався в певних соціальних умовах. Умови ці Сидельніков убачає в „демократизації псковской церкви", як про це яскраво свідчить місцева історія.

В другому розділі А. Сидельніков розглядає статтю давньо-руської писемності, що звязана з ім'ям преп. Іларіона „Наказание к отрехшимся от мира монашеского жити ради". Він указує на ту варіацію тексту „Наказання", яка поминається в різних списках. Надто багато змін видно в першій частині „Наказання", що особливо притягає до себе увагу „своей поэтической родственностью с духовным стихом". Автор гаводить цілий уривок тексту, констатуєчи не тільки звязок його з церковно-богослужбовими мотивами, а й близькість його до усної писемної традиції, знайомої нам тільки з пізніших записів „духовных стихов". „Сюда относятся прежде всего драматические тексты, пользовавшие диалогом с признами устно-поэтического характера...". „Содержание стиха в общем стройно выдержанное по вариантам, поддается очень краткому пересказу". Далі автор докладно характеризує структуру „стиха", зіставляючи його з структурою початкового джерела.

В третьому розділі Сидельніков докладно зупиняється на генезі т. зв. кутейнської „історії святого Іоасафа когдѣ вышолъ на пустыни", що належить до духовних „стихів", відомих під назвою „Похвала пустыне". Питання що-до походження цього „стиха" — спірне. А. І. Кірілічников не визнає цю пам'ятку за надбання зах.-руське, дарма що текст цей уміщено при Кутейнському (зах.-руськ.) виданні „Истории о житии Варлаама и Иосафа", гадаючи, що вона потрапила на Південь з Півночі. А. П. Кадаубовський розходиться з Кірілічниковим у питанні що-до походження „пісні". По-перше, каже він, не ясно, а якої Півночі могла зійти пісня; по-друге, найкраща розробка чисто ліричних пісень поміняється на Півдні, а не навпаки. Сидельніков не погоджується з Кадаубовським, констатуєчи, що пісня цілком великоруського походження, що в тексті тієї-ж „Похвали пустыне" — значно старші, ніж кутейнське видання. Нарешті в останньому розділі Сидельніков подає характеристику повісті „О видѣніи хутинского пономря Тарасія". Це — одна із тих численних легенд, на авторову думку, що має за собою найяснішу історичну підставу. Під датою 1508 р. в літописі про церковні переважно події записано відомості про мор і пожежу в Новгороді. Це до певної міри виправданий документ тієї аналогічної картини, що становила зміст „видѣнія Тарасія". Але легендарна мотивація та образність фактів, в яку вони ввійшли, на Сидельнікова думку, становлять зовсім окреме питання. Наукову розробку цього питання дав А. С. Орлов („Видѣніе хутинскаго пономря Тарасіа-Прохора", Чтенія въ обществѣ ист. и древн. рос. аз 1908 г., кн. IV). На думку Орлова, легенда утворилася під впливом біблійних образів, а саме образу книги Езекиїля. З думкою Орлова Сидельніков цілком погоджується, тільки як додаток подаючи деякі свої власні міркування що-до самого процесу легендарності. Сидельніков керується двома моментами дослідження: 1) з'ясувати, яким темним шляхом потрапила до „чуда" Варлаама Хутинського образність біблійно-есхатологічна; 2) відповісти на питання: звідки повстала в легендарності певність, що мор і пожежу наслано замість страшеної потопа, що хоч і не стався, але мусів була спасти на Новгород. Відповідь на питання автор шукає в паремійських частинах Біблії. Мотиви наріж Божої, що його ми знаходимо в пареміях, переходячи, на думку Сидельнікова, до конкретних образів „чуда"; а це залежало від двох літературних причин, обох — місцевого побутового характеру. Найбільше причинитися до цього могло оповідання про Новгородські „знаменія", записані в кількох літописах. Врешті, Сидельніков робить такий досить цікавий висновок: „видѣніе хутинскаго пономря раздѣлило в своем

прошлом участь многи легенди, переживши спочатку значительний устний період розвитку. Книга дала первоснову для роботи фантазії, бо ця первоснова далека від того соотвистельного становлення, яке дозволяло б назвати її літературною параллеллю. Двигательна сила легендарно-творчості заключалася в призначенні по слодству (и по смежності бытовий) книжним или устним источникам, заповнюющих, оформляющих повествованием схему".

Питання, що одне його зачепив автор, цікаве, й вимагає докладнішого та ширшого розроблення. Це — ще проблема фольклористики. І треба гадати, що дослідники фольклору, зокрема українського, збагатять нашу, порівнюючи ще молоді науки, ніякою нових статтів у цій галузі.

Стаття Сидяльникова не вражає нас якоюсь, так-би мовити, суцільністю матеріалу, якоюсь певною системою його розташування. Кожен розділ можна б назвати окремою статтею, бо кожен з них має цілком окремий заголовок і навіть зміст. Але ця різноманітність матеріалу не шкодить суті самої статті. Завдання авторове — виявити риси „фольклорної стихії“, ті риси, якими рисіла сторінка давньо-руської письменності. Своє завдання автор виконав, оскільки дозволив обсяг його статті.

П. Ковальов.

Етнографічне непорозуміння з віршем Я. Щоголева.

У другій книжці журналу „Печать и революция“ за 1928 рік вміщено статтю А. М. Смірнова-Кутачевського „Песенно-сатирические мотивы современной деревни“. В першому розділі автор розглядає „частушечные сатирические колотки“, в другому — „местные иловитые слова“, в третьому — „поятско-сатирические картины“, і в четвертому — „пародии“. В цьому останньому розділі фігурують „схмогонный мотив в повани“, невидиться пародіювання відомого уривку з Некрасівської поеми „Коробейники“ („Располным полна кадушечка — есть там дрожжи и мука...“ і т. ін.). Далі А. М. Смірнов-Кутачевський додає: „Тема о хмельном питии всегда была популярна в старой поэзии и письменности. Причины понятны, о них не приходится распространяться. Наши стихотворения — только современные варианты. Позволю здесь привести еще одно стихотворение, элетико-сатирического характера из рукописи начала прошлого столетия. Оно характерно некоторыми штрихами“. Після цього наведено текст такого вірша з вказівкою на рукопис № 32 Ростовського музею:

Невеличку, небогату
кум Завна построи хату.
На пригорке у села
стала хата весела.
Он, как будто в клетке пташку,
под окном повесил флажку...
Разве можно хоть заглазно
Отказаться от соблазна,
чтоб от хмеля час и два
не вздурела голова...
Там стоит за стойкой бочка,
присутствуй близ уголка.
В ней любимое питье,
то питье до дна твое.
В ней твой заработок скудный,
счастье жизни многотрудной,
сено то, что ты скошил,

все, что ждал и что просил,
урожай с родимой нивы,
дум обманчивых наплывы.
там важная беда,
радость, горе и нужда,
бодрость сил, алик не стало,
то здоровье, что пропало,
слезы жен и плач ребят,
драки, ссоры и ржалы...
Все, что к осени из пашней
дал тебе тяжелый труд,
там топор твой и хомут.
Слоном, все туда кырнуло,
все в той бочке потонуло,
а она стоит полна,
не допить ее до дна.

Для того, хто знає поезію Якова Щоголева, віршау кидається в вічі цілковита подібність, яка буває тільки в перекладах, цитованого твору до вірша Щоголева „Ше-

нок*, вперше надрукованого в 1-ій частині альманаху „Рада“, 1883 р., потім з варіантами у збірнику поета „Ворскла“ (1883).

„Не велику й не багату
Чоловік построй хату, --
Та й поставив у селі
Коло міста на шпалі.

Потім він, як в клітці пташку,
Над віном повісив пляшку, --
І, як вітер похитне,
Пляшка візьме та й кинне.

А ліба-ж воно одіну
Тво чоловіку,
Щоб, як пляшка закине,
Не задуріла голова?

От як пляшка закине,
Він до шинку й повертає:
Сиде, галич в поставці,
Та й потику гаманець, --

А вже грошей і не ліче...
Чоловіче, чоловіче!
Що в тій бочці онде є, --
Все воно до дня твоє!

Там сидить твій заробіток,
Там лежить худоба дігон;
Сіно те, що ти косив,
Жито те, що Бог вродив;

Там твоє свитина тіра,
Хамути, ярмо, сокира;
Дрова ті, що ти продав,
Садонина, що збірив;

Сказ ті, що та не стало,
Те здоров'я, що пропало;
Сльози жінки, серця міч,
П'яна лайка день і ніч...

Все воно туди пірнуло,
Все в тій бочці потонуло;
А вона все теж одна --
І без верху і без дна!

Чужо вітер повівав,
Пляшку киде та кинув;
А вона собі кива
Та до шинку казива.

Котрий-же вірш оригінал, котрий -- переклад? Матеріал для відповіді маємо цілком певний. В книзі „Стихотворенія А. Ф. Иванова -- Класика“, виданій як додаток до журналу „Наше время“ на жовтень 1892 р. (СПб. 1891) в циклі „с-м малоросійського“ поруч з нищими перекладами й перекладами маємо 8 віршів, про які сказано в примітці на ст. 128: „содержаніе послѣднихъ 8 стих. заимствовано изъ сборника „Ворскла“ Я. Щоголева“. П'ятий з цих перекладів -- вірш „Не велику, не багату -- кум Вакул построй хату“ і т. н., поданий у статті А. Смирнова-Кутаченського, як поезія „из рукописи начала прошлаго столетія“. Не маючи перед очима рукопису, не підставі наведеного, можемо зазначити, що 1) або ввесь рукопис -- пізніший, або 2) в нього вписувалися літературні твори аж в 90-х роках (або в 80-х принаймні, після Іванов-Класик -- після виходу „Ворскла“ -- міг зробити переклад). Текст, поданий у статті А. Смирнова-Кутаченського, відрізняється від тексту „Стихотвореній А. Ф. Иванова-Класика“ тільки дрібними віріантами кількох рядків (напр. „Вавилъ“ замість „Вакула“, „Слезы жень и плачь ребятъ“ -- замість „Слезы жонки, плачь ребятъ“) і пропуском кількох рядків. Після шостого рядку („под окном повисла фляжка“) пропущено:

А над входом друг Вакул
Ветку елочку воткнул.
Ветерон свистит, вретчасть,
Ветку елочку качает,
А она, маля в гульбе,
Так и танет всек к себе...

Після рядка 26-го („Дражн, ссоры и разлад“) пропущено рядок (без якого дальший рядок позначено рими):

Так твой хлеб и скарб домашний.

В наше завдання не виходить тут історично-літературна аналіза віршу Я. Щоголева, дуже характерного для нього і моралізаторською тематикою (пор. на ту-ж тему „Горілку“) і ритмічно (пор. „У полі“, „Бурлаки“ та инш.), а також визначення його побутової ваги. Можливо проте зазначити, що до нього не доведеться застосувати характе-

ристику, що її дав пам'яткам давньої української літератури знах. В. М. Перетц, публікуючи в своїй статті „Из старинной сатирической литературы о пьянстве и пьянцах“ (СПб. 1911 р.) вірша половини XVIII в. „Лькарство“ з рукопису Церк.-Архсол. Музею при Київській Духовній Академії. „Затея пьянство“, писав В. М. Перетц, — „не роковая сила, с которою бороться порою невозможно человеку всякого чина: авторъ бодро и шутливо трактуетъ свой сюжетъ, предлагая суровую „сальвацію“ пьяницамъ. Все стихотвореніе проникнуто характернымъ для малоруссовъ юморомъ и обличаетъ не конкретные случаи пьянства разнаго чина людей, а вообще пьянство, какъ порокъ, поддающийся исправленію путемъ воздействия, о которомъ даже обличители XV в. не ризкують упоминать, не надѣясь на его „блательную силу“.

У вірші Щоголева „гумору“ не знайдемо. А. Смірнов-Кутачевський нав підстави говорити про „легко-сатирический характер“ віршу, що автор його залишився йому невідомий... Але зовсім безпідставно вміщено цього вірша в розділ „пародий“ і взагалі немає рації звязувати його з „легко-сатирическими мотивами современной деревни“.

П. Филиппович.

„Пермский краеведческий сборник. Издание кружка по изучению Северного края при Пермском Университете. Под общей редакцией проф. П. С. Богословского. Вып. II. К десятилетию Пермского университета. 1926 г.“. Стор. 1—84. Ціна 1 крб. 50 к. і „Вып. III. К десятилетию Октябрьской Революции. 1927 г.“. Стор. 1—120. Ціна 1 крб.

Вивчення Північного краю де-далі більше зацікавлює тубільних краєзнавців. Останніми часами, як вийшов у світ перший краєзнавчий збірник (1924 р.), розпочав систематично працювати і краєзнавчий курток при Пермському університеті, з своїм керівником проф. П. С. Богословським на чолі. Ще в передмові до першого збірника проф. Богословський відзначив „тот огромный и многогранный научно-краеведческий интерес, какой представляет изучаемый нами богатый край — Урал, Прикамье и хмурый, но милый Север“. Цю „многогранність“ зацікавлення найбільше виявляє II випуск збірника. Зміст його присвячено археології, етнології, історії місцевої культури, господарства й суспільності місцевого краю. Книжка складається з чотирьох великих розділів: I. По археологии местного края. II. По истории местной культуры, хозяйства и общественной. III. По антропологии и этнологии местного края (народный быт, творчество, язык). IV. Разное (информацион. отдел). З окремих статтів, що мають суто фольклорно-етнографічний інтерес, треба відзначити такі: П. С. Богословського: „Из местных историко-литературных размышлений“, де автор відзначає велику роль апокрифічної літератури в народній творчості. „Изучение письменности и народной словесности, — каже автор, — дает нам право говорить об исключительном значении апокрифических представлений в др.-русс. творческом сознании, о глубочайшем проникновении их в него“ (ст. 17). Між иншим автор указує на великий звязок Пермського народного фольклору з давніми рукописними творами. А тому останні можна як-найкраще вивчити тільки на підставі глибокої аналізи народнього фольклору. „Даже фраза из области народного творчества, — каже автор, — подвергнувшись научному анализу, приобретает большое историко-литературное значение, указывая на соответствующие возможные книжные и рукописные источники“ (24 ст.).

В другій статті „Крестьянская свадьба в лесях Вильям Пермского округа“ проф. Богословський подає докладний опис весільного ритуалу на глі селянського життя. Тут автор публікує численний пісенний матеріал. Слід ще вказати на статтю В. Серебрянкіна „Из солдатских песен в. Озьянского уезда“, де подається чимало варіантів пісенної творчості з солдатського життя.

В III випуску найбільше місця забирає стаття знов-же-таки проф. Богословського „К номенклатуре и топографии свадебных чинов“ (про це див. окрему рецензію, В. В. Білого).

Автор подав численну номенклатуру різних чинів весільних, усіх тих осіб, що мають певний стосунок до весільного ритуалу. Тут автор використовує й величезну літературу. Праця проф. Богословського безперечно цікава й цінна, як багатющий матеріал для дослідників весілля взагалі. Між іншим автор наприкінці статті, в своїх висновках відзначає, що весільний ритуал швидко вимирає, надто вже за доби пореволюційної. Факт цей безперечний, і це треба мати на увазі, поспішаючи збирати, зокрема, й український весільний матеріал, бо вимирання весільного матеріалу на Україні наблизиться швидким темпом. Не менший інтерес викликає друга стаття П. Богословського „Пермские сказания о картофеле“. Історія культури має чимало прикладів з того, як на ґрунті заборонів ті чи інші новини — запозичення матеріалів на опір, спричиняючись до появи низки відповідних легенд і навіть до бунтів. Поняв картоплі в нас і в Росії зародила теж чимало легенд і бунтів. „Принудительная культура картофеля в России“ каже проф. Богословський, — вызвала реакцию, проявляющуюся и в виде физического противодействия и в виде создания одиозных сказаний о картофеле, так же, как и поклепание табака и водки вызвало ряд легенд о происхождении от дьявола на погубление душ христианских* (ст. 95). Автор наводить ще низку приць, присвячених аналізі повістей і легенд про походження картоплі („от срамных частей“), вказуючи на те, що легенди ці мають до певної міри гомістичний зв'язок із легендами про походження тютюну. Проф. Богословський подав список пермських „сказаний о картофеле“, що мають дещо з нових даних про походження картоплі. Нарешті, треба вказати на статтю того-ж-таки автора „Обработка льна и „вопотиха“ в Добрянском районе Пермского округа“.

Стаття складається з двох частин: 1) „Обработка льна“, де автор подає докладний опис обробки льну; 2) „Копотиха“, тоб-то гуртова робота, коли дівчата збираються й працюють не за плату, а за чистування¹⁾.

На „вопотихах“ співається багато пісень. В статті й подається чимало варіантів цих пісень. Бувають і грици. Що-до „вопотихів“ взагалі, то, на авторому думку, грици це мало колишнього аграрний характер, з деякими еротичними елементами. Останнє пояснюється тим, що на „вопотихах“ до дівчат приходили й хлопці. Це, до певної міри, нагадує наші вечорниці.

Я тут відзначив тільки матеріал суто фольклорно-етнографічний, не зачіпаючи тих широкоекранячого характеру матеріалів, що на них багаті ці дві випуски. Матеріал — різноманітний і цінний.

П. Ковпальов.

Musikalischer Pinkes. Nigunim samlbuch fun jdischen folks-ojzer mit tekst un derklerungen gesamt fun A. M. Bernschtejn, Arojsgegebn fun der Wilner jdischer Historisch-etnografischer gesellschaft ojf dem nomen fun Sch. An-sky. 98+XXVIII. Erschter buch. Wilne 1927.

Вже трицять років тому, як дослідники звернули увагу на єврейські народні пісні їхні особливості та вартість, і зацікавилися їми.

1900 року, вперше збирач єврейських народних пісень П. С. Марек прочитав доповідь про єврейську народну пісню¹⁾. Відомий музикант Ю. Д. Енгель (1868—1927) пояснив музичну структуру і специфічність єврейського народнього мелосу та демонстрував низку зразків у своїй обробці. Під той час Лео-Вінц (Берлін) теж збирав єврейські народні пісні, nigunim (пісні без слів) та ин.²⁾ 1910—12 р. спеціальна етнографічна комісія (З. Кісєльгоф, А. Самінський, Шалит та ин.) виїжджала по

¹⁾ На Україні, зокрема на Поділлі, таку гуртову роботу можна спостерігати коло обчищування кукурудзи, що звється „лупиця“.

²⁾ У колишньому московському Тов-ті Природознавства, Антропології та Етнографії.

³⁾ Відомий етнограф Ідельсон збирав єврейські релігійні вислови поміж східних євреїв.

різних маленьких містах та збирала як допомогою фонографу пісні, пігунім, танки, танці, то-що.

Але досі видано лиш невеличку частину з цього матеріалу: „Еврейскія народныя мелодіи, записанныя гг. Шаломомъ и Копытомъ. Собственность об-ва еврейской народной музыки“. Два літографовані вшитки. 38 номерів. Час видання не визначено (1910—14).

Окрім того досі видано такі збірники:

1. J. L. Kahan. Judische folks-lider mit melodies. Ojs dem folks moj! gesamt. Nju-Jork — Warsche. Internationale bibliotek 1912. В. I, II.

2. M. Kipnis. 60 folks lider mit notn. fun M. Kipnis u. S. Seligfeld's konzert-repertuar. Farlag A. Gitlin. Warsche. (Збірник не етнографічного характеру; поміж 60 пісень 11 вложений од різних композиторів).

3. M. Kipnis. 80 folks lider. Zwejte tejl. Farlag A. Gitlin. Warsche. Час видання двох останніх збірок не визначений.

4. Arbajt un Frajbajt. Sammlung fun lider, wos sazen entschtanen in folk in der zajt fun der „fajbajts-bawegung“ in tarische Rusland. Wexter un melodies gesamt un derklert fun Schmuei Lehman. Warsche 1921 (52 мелодії).

5. Ganowim-lider — mit melodies, gesamt fun Schmuei Lehman. Farlag P. Graubard. Warsche 1928¹⁾.

Деяку частину зібраного матеріалу було видано не як фолклор, а в художній обробці композиторів. У цих творах композитор на першому місці, а народний момент є лиш основа. З цих творів дістати відомості про час, місце та характер, то-що, народного мистецтва неможливо. Окрім того, видано тільки такі твори, які можна виконати на концертній естраді, і тому сюди не увійшли цілі відділи народної творчості, як семірот (субітні та святкові застільні пісні на тексти середньовічних поетів — „пайтанім“), хасидські пігунім, „клезмерські“ (клезмер-весільна музика) твори, та ин.

Тому розглядаю тут видання „Musikalischer Pinkes“ звертаю на себе особливу увагу, як перша поважна спроба виокремити єврейський музичний фолклор у своїй самобутній, простій, та все-ж багатій і барвистій формі. У збірник увійшли 243 номери. З них:

Semirot на п'ятницю ввечері	67
„ субітний обід	48
„ суботу ввечері	11
„ до „Hagada“ на Пейсах	22
„ святкові	7
Lomdische nigunim (пісні знавців релігійної писемності)	19
„ „ „ „ „ „ на тексти	9
„ „ пісні „коганів“	10
„ „ хасидські та народні nigunim	31
„ „ танцювні nigunim	19

З цього видно, що Semirot усього роду в збірнику на першому місці (155 з 243) і зробив це збирач правильно, бо музична частина Semirot заслуговує на велику увагу.

Як відомо, єврейські середньовічні поети „пайтанім“ (форма множини, в однині — „пайтан“) пристосовували свої тексти до певних мелодій (часто до популярних не-єврейських), щоб пісню легше можна було сприйняти та швидше поширити²⁾. Далі процес іде навпаки, себ-то: до певної кількості канонізованих текстів (надто субітніх) складаються нові мелодії. Так автор дає до „Menucheh Wassimcho“ — 14 різних мелодій, „Joh riben“ — 13, „Zur mischela uschalnu“ — 16. Semirot дають багато матеріалу для характеристики музичних уподобань тієї чи тієї країни, міста, містечка, рабинського двору, групи хасидів, то-що. Можливо, що найдуть ці мелодії, які спочатку були пристосовані

¹⁾ Bei, татули подано тут у транскрипції; в оригіналах ужито єврейського письма.

²⁾ Dr Jachok Schiper. Jdische folkes dramatik bis 1750. зв. 63 u. w Varlag „Kulturlige“. Warsche 1928.

до Semítoť, особливо в тих країнах (Німеччина, Франція, Іспанія та Голандія), де їх поети складали.

Коли відділ Semítoť подав автор у достатній кількості, так що можна мати певне уявлення про цей рід співу, то інші відділи дуже малі і тому, на нашу думку, не було рації запроваджувати стільки різних відділів.

„Казмерським“ творам треба було-б приділити найбільшу увагу. Така невеличка кількість зразків, до того не досить характерних, яку подано в цьому збірникові, не дає належного уявлення про цей рід творчості. Краще було-б збільшити кількість хасидських пісень (цей відділ значно покращав-би), а „Казмерські“ твори дати в достатній кількості в другому збірникові.

На жаль, збирач не використав можливо кращих метод роботи, дарма що витратив багато енергії та праці. Шкода, що весь матеріал записано без фонографу. Давніше, оскільки народна інтонація існувала скрізь серед євреїв, нас могла задовольнити всяка, навіть приблизна графічна фіксація живого звукового матеріалу. Тепер же, коли народна пісня зникає, потрібна як-найточніша фіксація, як інтонаційної, так і метричної фактури фольклору. Збирання фольклору на фонограф для матеріалу і для постійної фонограмотеки. Це вже давно відомо всім етнографам.

Автор робить зауваження в своїй передмові, як важко записувати від співаків в народі. Записувати з першого разу неможливо, а в повтореннях (надто речитативу, як пісні вчених, то-що) співаки роблять зміни. Фонограф тут став би великій пригоді.

Окрім того, наша європейська темперована система не має можливості фіксувати всі народні інтонації. Навряд чи можна припустити, щоб єврейський народний мелос легко було пристосувати до темперованої системи.

Треба ще підкреслити неправильний підхід збирача до варіантів. Автор дає той варіант (окрім деяких випадків), що відоміший. До варіантів треба підходити не як до ліпшого оригіналу, а як до окремого виду оформлення певних моментів, і вони дають можливість краще зрозуміти ладову та ритмічну структуру в народній поезії.

Замало подано відомостей про час, місце де співаються пісні, та народних співців-мелістів, як Якіл Телехановер, Йосип Беншонин, Wilner Balebessl, то-що. Слід такі відомості збирати. Поняття „моліси“ („Amolike jom“) треба було-б більш-менш уточнити.

Автор спитується аналізувати декілька пісень на підставі ладів, що їх уживають хантори та музиканти:

1. „Jachtabach — gust“ тем „Mogen-owex-gust“: a, h, c, d, e, f, g, a — a, g, f, c, d, e, b, a.
2. „Jekum-purken gust“ g, a, d, h, c, d, e, f, g — g, f, e, d, c, b, a, g.
3. „Mischeberach gust“ a, h, c, d, e, f, g, a — a, g, f, e, d, c, b, a.
4. „Ahwah-rabo gust“ тем „Freigisch“ g, a, h, c, d, e, f, g — g, f, e, d, c, b, a, g.

(Ці назви ладів походять від початкових слів молитов, що їх мелодії правлять як тис ладів).

Не зважаючи на зазначені хиби, все-ж треба визнати збірники за неабияке явище на нашому обрії, варті як-найбільшої уваги єврейського (і не євр.) музиканта, етнографа, дослідника та композитора, бо матеріал, що там зібрано, досить яскравий та цікавий.

Збіринка анданго гарно.

М. Беретовський.

Крестьянское искусство СССР. Сборник секции крестьянского искусства комитета социологического изучения искусств. II. 1928. „Academia“. Ленинград, ст. 280 + XXIV.

Наслідки етнографічного зацікавлення й чималої наукової праці в цій галузі дедалі збільшуються в Москві та Ленінграді. Нам доводилося вже зазначати це трохи раніш; тепер звернемо ще увагу на 2-гу книжку „Секции крестьянского искусства при Ленинградском Государственном Институте истории искусства“.

Не дуже велика, але змістовна книжка ця подає такі статті: К. К. Романов, Жилище в районе реки Пинеги, 7—32; А. М. Астахова, Заговорное искусство на реке Пинеги, ст. 33—76; И. В. Карнаухова, Суеверия и бывальщины, ст. 77—97; Е. В. Гиппиус, Культура протяжной песни на Пинеге, ст. 98—116; Н. Колпакова, Свадебный обряд на р. Пинеге, ст. 117—176; З. В. Эвзальд, Песни свадебного обряда на Пинеге, ст. 177—187; Е. Э. Киятц, „Метиче“ — праздничное гулянье в Пинежском районе, ст. 188—200; И. М. Левина, Кукольные игры и свадьбу и метиче, ст. 201; В. Н. Всенладский-Гернгросс, Крестьянский танец, ст. 235—48. Предварительные замечания к фоно-расшифровкам, ст. 250; условные обозначения, ст. 250. Нотные примеры, ст. 1—XXIV.

Ці статті опрацьовані в Ленінграді, але їхній зміст є далеко не лєнінградський; тут ми бачимо тільки частину наукової подорожі 1927-го року до Архангельської губернії по рр. Пінезі та Мезєні; 1927 р. сюди їздили голова Севскої Інститути К. К. Романов та 15 з ним інших осіб з фотографом та кінно-оператором (див. примітку 2 до ст. 8). Пінезька група експедиції записала: балади та духовних віршів — 81; пісень — 375; частушок — 1197; казок — 400; замовлянь — 163; загадок — 357. „а всего, включая прочие мелкие жанры, около 2700 номеров словесных материалов; кроме того записано 6 вариантов свадебных обрядов, 4 праздника, 30 игр и 19 гаданий; обмерено домов — 7; амбаров — 2, часовень — 1. Сделано на заказ 203 различных узора набойных досок при 18 наученных набойных мастерах. Сделано 85 красочных копий с деревенских рисунков; записано и частью зарисовано 79 костюмов, а также выполнено большое количество мелких набросков, зарисовок и красочных заметок... Фотографирование дало около 250 фотографических снимков различного содержания, иллюстрирующих местность, постройки, костюмы, быт, празднества, обряды и типы населения. Мезенской группой... собрано: свадебных обрядов — 8; похоронных обрядов — 4; пародийных свадебных обрядов — 2. Описано 5 праздников, 7 самостоятельных театров; 4 святочных гаданий. Собрано песен — 285, частушек — 42... Сделано рисунков и набросков — 132; снято до 600 метров кино и выполнено 35 фотографических снимков“ (див. 2 примітку до ст. 8). На все це потрібні були чималі гроші і вони знайшлися, тимчасом як у нас витрати на етнографію починають уже скорочуватися! Як за таких умов можуть бути наслідки для нас — не варто зміркувати.

Звичайно, поки що в другій книзі „Крестьянского Искусства“ використано не всі матеріали експедиції; тут ми маємо переважно Пінезькі матеріали, уважно оброблені почасти вже в Ленінграді за допомогою відомих знавців і численної наукової літератури. Подаючи послідовно факти останнього часу, дослідники та дослідниці зазначають місцеві пережитки давнього, не раз торкаються відповідних особливостей по інших частинах нашого Союзу, навіть іноді більш-менш докладно розглядають походження цих особливостей, намічають завдання для дальших розвідок. Добре підібрано й численні малюнки в книзі.

Анат. А. Лобода.

Финноугорский сборник. Труды Комиссии при Академии Наук СССР по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. 15, I—IV; 1—348. Л. 1928.

Збірник праць именованої Комісії складається з таких статей: 1) С. Ф. Ольденбурга, Передмова (III—IV); 2) Д. А. Золотарьова, Обзор русских антропологических работ по финноугорскому населению СССР (1—26); 3) Н. Н. Поппе, Этнографическое изучение финноугорских народов СССР (27—76); 4) Д. В. Бубриха, Финноугорское языкованье в СССР (77—134); 5) А. В. Шмидта, Археологическое изучение древностей севера СССР (135—242); 6) А. Н. Андреева, Обзор русских исторических работ по изучению финноугорских народностей СССР (243—329) і 7) Д. А. Золота-

р о в а, Карта рааселения финноугорских народностей СССР (330—334). До змісту додано покажчики: а) „Личных имен“ (335—346) і б) „Народностей“ (347—348).

Передмова акад. С. Ф. Ольденбурга підкреслює важливість вивчення фінських народностей передовсім через те, що ці народності мало досліджені (в Пипіна А. М. в його „Історії русск. етногр.“ їм не приділено окремого місця), а по-друге, через те, що ціла низка властивостей їх мови та побуту починає заникати під нівелиційним впливом культури та освіти. Ось із цієї засади виходячи, р. 1927-го при Комісії для вивчення племінного складу СРСР було утворено „Русско-финскую секцію“, а Збірник (лип. 15) є наслідок її колективної праці. Кожна з статей збірника, подаючи бібліографію в даній галузі (список праць), разом з тим подає й вичерпний критичний огляд дослідів.

Своєю стислістю й систематичністю, читністю та виразністю на першому місці треба поставити статтю Д. А. Золотарьова „Обзор русских антропологических работ по финноугорскому населению СССР“. Золотарьов покликається на працю В. Бунака — одного з видатних дослідників-антропологів, і ставить як основне завдання вивчати та збирати кістяні останки попередників сучасної людності; бо тільки це й може дати міцнішу підвалину для певних тверджень щодо основних питань етнічної антропології й етнології СРСР. Враховуючи це завдання як неминуче потрібне з погляду філології, слов'янознавства й народознавства і виходячи з того, що інтерес вивченню окремих груп нерівномірний, Золотарьов додає як особливе завдання — організацію вивчення фінських жінок. Нарешті він зазначає окремі антропологічні типи й для приймучого формулює такі завдання: „уточнение типологических характеристик, установление пределов и степени распространения отдельных типов, изучение иконографии, пропорций тела и конструкции типов, систематическое изучение их связи с типами, составляющими окружающее финнов население, и с предками вплоть до палеолита“ (стор. 21).

В статті Н. Н. Попова маємо в історичному аспекті огляд етнографічних вивчень фіноугрів, а саме: західних фінів (естон, іжори, вепси, карели та ін.), лопарів, волзьких фінів (мордва і череміси), пермських фінів (аврари і котиків) і угрів. В огляді подеталізовано окремі питання залежно від кожної групи племен, означено праці окремих діячів, а так само тих галузей етнографії, в яких діячі працювали, вивчаючи етнографію відповідних племен. На превеликий жаль, дослідника в галузі фінської етнографії не може задовольнити загальна формула огляду, обмеженого розрізом хронологічним та визначним на діячів, що видалися своєю працею. Не помічено певних згадок на те, що саме з діячів матеріальної культури і що саме з духовної вивчено, і що залишилося не дослідженим.

Куди докладніші, а тому певною мірою нерівнянні кращі, ніж ст. Поппе, статті А. В. Андреева і А. В. Шмідта. Тісно пов'язані спільністю основних завдань археології та історії, статті цих авторів можна покласти вичерпністю й глибокою аналізою матеріалів, на ґрунті яких їх складено, та певністю метод огляду. Стаття Шмідтова доповнює проєкцію в ст. Поппе, докладно розповідаючи про ідеологію таємн. етнографів, як Ходяковський, Чубинський, і освітлюючи початкові моменти наукової праці. Коли згадати ще про широкий масштаб наукового критичного огляду й певно окреслені проблеми майбутньої наукової праці (для історії — вивчення й видавання невиданих і невідомих матеріалів, і для археології — освітлення життя північної еміції і поширення дослідів над низкою елементів передісторичних культур), то маємо як буде повний та вичерпний. Нарешті праця Бубриха про фіно-угорське мовознавство зазначає головні періоди в розвитку цієї галузі; за цим періодом подається критичний огляд праць найвидатніших діячів (Шегрена, Кастрена і Відмана, а з новіших Вессе, Андерсона і нарешті Шахматова, Корша та Соболевського), і остаточні підсумки огляду торкаються двох основних моментів збирання матеріалів і опрацювання їх, — а остаточні підсумки торкаються тільки праць, що складено їх перед революцією. Що-ж до праць, складених за часів починаючи з революції, то автор тільки зазначає їх і ухиляється від підсумків, вважаючи це за справу передчасну.

В'ячеслав Камінський.

„Север“ № 7—8. Издание Вологодского Общества изучения Северного края. 1928. Вологда. ст. 1—325 in 16°, ціна 2 крб. 50 коп.

На початку цього часопису редакція „Севера“ містить свою невеличку вступну статтю (1—4), де вона стисло накреслює головні моменти історії розвитку: „Вологодского Общества изучения Северного Края“, скорочено ВОИСК, починаючи з 1909 р. і до останнього 1928 р. та азначає ті основні вершинні принципи, яких додержується редакція, виділяючи один з найбільших у СРСР краєзнавчих часописів. За основну і першу мету свого часопису ВОИСК вважає: „продукційне вивчення краю та пропаганду ідей нового радянського краєзнавства“ (3), для чого в своєму „органі наукового пізнання краєзнавства“ воно надає місце таким відділам: 1. Оригінальні статті про всі питання пізнання краю краєзнавства. 2. Краєва хроніка. 3. Бібліографія (2). Окрім того редакція не має наміру обмежувати себе виключно науковими статтями і хоче декілька розмістити такі матеріали, що в художній формі висвітлюють картини природи, життя та побуту місцевого краю (3). Вся ця коротка передмова редакції мало не вичерпно визначає основні задачі ВОИСК та напрямки його праці. Але в загальному перегляді відділів цього часопису ми не знаходимо того матеріалу, що відповідає нашому розумінню фольклорно-етнографічного дослідження пізнання краю, зібравши за винятком тільки одного оригінального фейлетону Ф. Ліблікмана: „Из быта Лежн“ (247—259). Цей цікавий та дотепно написаний краєзнавчий фейлетон знайомить нас з своєрідним побутом сьогочасної пізньої сільської молоді, що своїми звичаями та поведінкою нагадує поширене тепер „блатне“ товариство, — де ніж, бійка, пияцтво, революційні постріли, а також парубочья мужність та хоробрість, а так само знайомить нас з тими звичаями, що ледві накреслюються в темряві буденного сільського життя як впливом нового радянського активу молодих комсомольців. Автор краєзнавчого фейлетону Ліблікман дуже влучно ілюструє свою статтю „чистушками“ новітньої формації (28 номерів), що розгортають перед нами цікаву і мало відому побутову сторону далекого пізнього села.

Всі інші статті економічно-статистичного характеру мають на увазі суто-місцеві інтереси, але з-поміж них треба виділити дві статті, що мають і етнографічний характер: 1. А. И. Андреевский, „Образование и воспитание в барской семье Вологодской губернии в начале XIX века (из архива с. Куркина)“ (17—29). 2. Н. Н. Бубнов, „Техника домашнего промысла в Шуйской волости Вологодского уезда (Этнографический очерк)“ (178—188).

Про все інше ми можемо тільки довідатися з відділу „Хроніка“, де наведено звідомлення самого ВОИСК та його повітових відділів: Вельського, Каргопольського, Кадніковського, Тотемського, Грязовецького. Всі ці короткі звідомлення, як і висшезазначена редакційна передмова, сухо та стисло переказують про головні етапи свого розвитку, про намічені плани організаційних робіт, про розподіл на секції та про чергові теми доповідей і рефератів своїх засідань. З таких доповідей та звідомлень самого ВОИСК заслуговують уваги: 1. Доповідь у Вологді 25/V—27 члена Державної Академії Мистецьких наук О. Озаровської „Северная свадьба и северная экспедиция в Архангельскую губернию в 1921 г.“ (263). 2. Звідомлення про систематичну роботу над дослідженням „былинных уголков“ пізнього краю, що провадила наукова експедиція тієї-ж Академії на чолі з відомими братами етнографами Ю. М. та Б. М. Соколовими в Кен-озері Каргопольського повіту (264—265). З етнографічної сторони варті також уваги антрополого-географічні дослідження пізнього краю, що знову перевели на місцеві сили, а секретар Ленінградського об'єднання географів при Географічному комітеті Державного інституту наукової педагогії Г. В. Горбачевський (264), та дослідження старовинної кахлі у Вологді, що перевів член Державної Академії Мистецьких наук А. В. Філіпов (264).

Всі інші звідомлення повітових відділів ВОИСК повторюють план Вологодського Г-ва, але вони все-ж-таки зазначають у плані своєї роботи і належне етнографічно-фольклорне дослідження свого краю (272, 273, 278, 279, 280) і навіть подають нитки та короткі вказівки про виконану вже працю та про записи — пісень, місцевого словника звичаїв, весілля, „чистушок“, замовлянь і заговорів (279, 280).

До речі, і про це слід зауважити, — основна маса співробітників та кореспондентів ВОИСК і його повітових відділів, як це видно з коротких звідомлень, складалася переважно, коли не виключно з педагогічного персоналу та учнів різного типу шкіл, що можливо перекладали цю роботу з-за вимог шкільних програм ГУС'а, що до використання краєзнавчого матеріалу в школі (265, 271, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 285), це так само стверджує й звітна таблиця аматорів-краєзнавців (268).

Цікаво тут зазначити, що через цей педагогічний ухил краєзнавчої роботи у Вельському відділі повстав твердий намір видати відповідний підручник про Вельський повіт, де окрім потрібних економічно-статистично-природознавчих відомостей було б уміщено і етнографічно-фольклорні відомості (272), а проф. Н. В. Ільїнський за активною допомогою Грязовецького відділу видав книжку: *Методика краеведческих исследований. Комельское озеро и его район, ч. I. Природные условия района*. Вологда 1927, 24 + 16 + 120 ст. ц. 1 р. 40 к. (286) (рецензію Масальського на цю книжку вміщено в цьому часопису в відділі бібліографії на ст. 296—297).

Окрім того до відділу бібліографії в цьому часопису додані ще два покажчики: 1. „Указатель отдельных изданий по Северному Краю, вышедших в 1924—1927 гг.“ (306—317); 2. покажчик змісту самого часопису: „Север“ з 1-го числа і до останнього, що одразу дає дослідникові північного краю солідний бібліографічний апарат, щоб з'ясувати ті або інші цікаві для нього питання.

Отже це число „Севера“ № 7—8 своїм краєзнавчим змістом цілком виправдує свій намічений план: „наука должна служить жизни“ (2), проте серед цих економічно-статистичних статтів хтілося б бачити трохи більше етнографічно-фольклорного матеріалу, хоч-би в витязді краєзнавчого фейлетону Лібікмана, що безперечно ще збільшить і без того чималу наукову вартість цього часопису північного краєзнавства.

С. Якимович.

„Обозреватель“. Орган Історично-етнографічного Товариства Грузії, на чолі якого стоїть проф. Ів. Джавахішвілі, секретар — науковий робітник С. Джанашія. Т. I. Тіфліс, 1926 р., стор. 326.

Історично-етнографічне товариство, засноване 1907 року з приватної ініціативи грузинських археологів та громадських діячів (Юк. Такайшвілі, Ол. Сараджиншвілі та інші), до 1917 р. складалося з 509 членів, з річним прибутком 14.419 руб. 41 коп. Р. 1920 воно мало: 1) Бібліотеку (у збірці документів дуже цінні груз. рукописи на папірусі, пергамені — VII, VIII, IX, X й пізніших віків, грамоти грузин. царів XII в.), 2) Музей, 3) Фотографічний кабінет з багатою колекцією фотографій та негативів. До 1927 р. Т-во одбуло 146 прилюдних засідань, організувало до 1927 — 48 експедицій (археологічних, етнографічних, лінгвістичних), улаштувало публічні лекції, виставки, брало участь у наукових конгресах, з'їздах, підтримувало й підтримує зв'язок з закордонними науковими установами. У видавничій справі товариство проробило теж доволі поважну працю. Воно мало кілька серій видань: 1) „Грузин. старовина“ (акти й грамоти), надруковано 4 збірн. 2) „Грузинська народна словесність“ — надруковано 2 збірники (народні пісні, прислів'я, загадки, приказки та інші), 3) „Стара грузин. література“ — видано грузинські версії „Шаг-Наме“, 4) „Стара Грузія“ (реферати й дослідн.) — надруковано 4 томи. Тепер цей орган названо „Обозреватель“. Видано 2 альбоми грузинської палеографії й багато факсиміле старогрузинських фресок. Тепер Т-во готує до видання розкішний альбом церковного розпису одної грузинської церкви XII віку. Орган Т-ва „Обозреватель“ за царину своєї діяльності має історію, археологію, етнологію й філологію, на терені не тільки Грузії, а й сусідніх, братніх націй і племен. Журнал має відділи: 1) науковий, 2) Miscellanea, 3) літературний огляд, 4) критика й бібліографія, 5) наукова хроніка, 6) некрологи.

У першому відділі вміщено цінні статті, що охоплюють різні питання з історії Грузії. 1) Проф. Кор. Кенелідзе — „Головні питання хронології у грузинській історії“. 2) С. Каухчишвілі, „Гелла Кессарійський про Грузію“. 3) Проф. Ів. Джавахишвілі, „Значіння деяких термінів у грузинських документах“. З історії грузинської церкви. 1) Ніко Бердаєнішвілі «а) церковний устрій західньої Грузії, б) Абхазський католикос у XIII—XV вв. (Schlussfolgerungen). „Zur Frage der Bekehrung Georgien zum Christentum“. З історії літератури: 1) Проф. Роберт Блейк, „Літературна діяльність Ефрема молодшого“. 2) Сергій Гортадзе, „Головний твір Івана Дамаскина „Περί τῆς ἑσθίας“ в грузинській письменності“. З мови. 1) Проф. Г. Ахаледіані, „Матеріали до фізіології абхазських звуків“. 2) Варлаам Тонурія, „Фонетичні дослідження грузинських наріччів“. Потім: Сергій Макалатія, „Культ фаллоса в Грузії“, а режюме французькою мовою — де подано надзвичайно цікаві обряди культу дітородного члена з відповідними ілюстраціями (бронзові статуєтки знайдено 1913 р. в селі Зекарі), Георгій Читая, „Селянські саки в с. Кнаблані“ (типу вітальні). Автор докладно з'ясовує принципи будівлі, для плану, ілюструє фотографічними знімками частин саки. Наприкінці статті режюме англійською мовою. У II-му відділі вміщено статті: 1) Ак. Шавідає, До питання про Івана Мтбарієвського. 2) Ак. Шавідає, Знову про монгольські написи. 3) Ак. Шавідає, Написи у с. Ардетах. 4) Ак. Шавідає, Криптографічні матеріали. 5) Г. Ахаледіані, Замітки про грузинські приголосні. У літературному огляді. 1) Г. Читая, Грузинська етнологія (1917—1926 р.).

Як бачимо, „Обозреватель“ ставить на порядок денний кардинальної ваги наукові завдання у царині гуманітарних наук, а різноманітність наукових дослідів і цікавих матеріалів свідчать, як уважно наукові сили Грузії поставилися до свого завдання й як ґрунтовно уникли його виконувати. На жаль, не з усіх статтів подано режюме приступним для інших народів мовами і таким чином цінні досягнення наукової думки Грузії звальшуються широким колом наукових робітників Спілки неприступні.

Ів. Ашмид.

„Етнографія в школі“. (Огляд нової літератури)¹⁾.

Той час, коли шкільне вчання вивчає етнографію й фольклором, вбачаючи в ньому „опасный уклон“ — давно зминув. Негативний погляд на роль етнографії в школі повстав в наслідок невірних розуміння її основних завдань етнографії. Останніми часами шкільне вчання, позбувшись упередженого погляду деяких „виробничників“, віддає належну увагу й етнографічно-фольклорній праці.

Ще 1926 р. вийшла в світ цікава книжка А. І. Нікіфорова, „Етнография в школе“ (ГИЗ „Библиот. педагога“)²⁾. Доводячи величезне педагогічне значіння збирання етнографічного матеріалу, названа праця подає цінні методичні вказівки для збирачів і наводить аж 66 програм до збирання матеріалу в різних зілках етнографії й фольклору. Зміст цієї цінної праці такий: „Загальнокультурне значіння етнографічних знань. Шкільне збирання й використання етнограф. матеріалу. Учителі і етнографія. Історична довідка. Загальні висновки. Деякі бібліографічні вказівки“. Це перша частина праці, де автор з'ясовує педагогічне значіння етнографічно-вчальної праці й з'ясовує, як саме треба утилізувати зібраний матеріал у шкільній роботі. Друга частина — „Методичні вказівки для збирачів“. Тут подано загальні вказівки щодо збирання явищ матеріальної й духовної етнографії, творів фольклору і мовних матеріалів. Третя частина, що найбільше становить половину всієї Нікіфорова праці, подає цілу низку програм до зби-

¹⁾ Огляд шкільної краєзнавчої літератури, що вийшла до 1926 р., див. в „Етногр. Вісникові“, кн. кн. II і III.

²⁾ Про цю працю побіжно згадує й Журавіський у зазначеному огляді (III кн. „Е. Вісн.“), але вона варта більшої уваги й докладнішого огляду. П. О.

рання етнографічних відомостей. Самий перелік 66 програм забрав би багато місця, а тому агадаємо тут тільки частину їх. Перші чотири програми присвячені географії, історії й антропології місцевості. Дальші 6 — про житло й одяг, 11—31 програми — побут і праця селян, міщан, то-що, звичай й обряди; 32—47 — вірування, забобони й аманни; 48—66 — мова, письмо, народне мистецтво, народні поезії, дитячий фольклор. Докладна бібліографія збільшує вартість цієї книжки. Для педагогів, надто для сільських учителів, ця праця дуже потрібна.

Із видань 1926 р., що не ввійшли в огляд III кн. „Е. В.“ заслуговує на увагу праця Гревса Н. М. „Крѣпеденне в современиой германской школе“ („Брокгауз-Ефрон“ 1926, 80 ст. Ц. 90 коп.). Автор, давно цікавившись, як поставлено справу народної освіти на Заході (це він сам зазначає в передмові), переглянувши численну новітню німецьку літературу з шкільного краєзнавства — *Heimatkundlicher Unterricht* і знайомить нас із його досягненнями. Спочатку Гревс з'ясовує роль краєзнавчого підходу в школі, далі подає коротенький історичний огляд, як розвивалося шкільне краєзнавство в Німеччині (*Heimatkunde*), зупиняючись на двох течіях — географічній і загальній. З'ясовуючи поняття *Heimatkunde*, Гревс знайомить читача з поглядами Spranger'a, користуючись з його праці „Der Bildungswerk der Heimatkunde“ (Berlin, 1923). У дальшому розділі — „Основні типи методичних підручників з краєзнавства“ Гревс на характерніших прикладах показує, як поступово ускладнювалися й поглиблювалися краєзнавчі праці на селі, в невеликому місті й у великому центрі. Зміст краєзнавчої праці на селі й програму її подано як працю Н. Stieglitz'a „Der Lehrer an der Heimatschule“ (München — Berl., 1921). Програма розподіляється на дві великі частини: А. Природа, В. Людина. На першому місці другого розділу стоїть етнографія. Далі Гревс розглядає працю Н. Schultze, „Von der Schulstube zum Heimaturi“ (Langenlitz, 1924), що відповідає потребам маленького міста. Етнографічні спостереження й тут мають певне місце в загальному плані краєзнавчих дослідів. Для великого міста Гревс розглядає цілу низку підручників праць Лерера, Баттіста, Шардельмана і инш.

На особливу увагу краєзнавцям заслуговує видавництво „Брокгауз-Ефрон“, що випускає цілу серію — „В помощь краеведу“ — за редакц. проф. В. П. Буданова і профес. С. А. Советова. Ця серія має постачати потрібну краєзнавцям науково-популярну літературу. Передусім редакція орієнтується на шкільного робітника. За планом своїм видавництво має розробити цілу низку тем, що всебічно охоплюватимуть різні ділянки краєзнавчої праці. Пять праць цієї серії уже вийшло (дві з них присвячено „культуризму“) і здобуло загальну досить прихильну оцінку. Видатні наукові робітники на полі краєзнавства взяли участь у серії „В помощь краеведу“ і дали низку повних, змістовних праць. Позбавлена будь-якої обмеженості, серія належну увагу звертає й на етнографію. Візьмімо напр. цінну працю Д. О. Святського (вчен. секрет. Ц. Б. Краєв.) (що здобула собі й належну оцінку — див. „Пути Коммунист. Просвещения“ № 10—11, 1926; „Живая Природа“ № 16, 1926) — „Фенология в краеведческой работе“ (сезонные наблюдения и их обработка, справочное руководство краеведа) 106 ст. Ц. 1 р. Дарма що названа праця заголовком своїм і не належить до нашої галузі, проте останній її розділ: „Значение нар. примет в фенологии“ (стор. 90—104) має тим більше значіння, що наші природники дуже не часто вдаються до етнографії, залишаючи її фахівцям-суспільствознавцям. Автор, базуючись на класичній збірці нар. примет А. Бріолова („Народная сельско-хоз. мудрость“. I. Нар. місцеслови; II. Всенар. агрономія; III. Животный міръ въ воззрѣніяхъ народа; IV. Народное погодовѣдѣніе. СПб. 1905), робить висновок, що посистематизувати всі приміти можна розподіливши їх на 2 категорії. До I-ої він зараховує ті приміти, що в них фенологічні явища бувають прикметою одночасного настання инших фенологічних, або метеорологічних явищ, або ознакою до початку певних с.-госп. праць. Першу категорію приміт Д. О. Святський розподіляє на 3 групи. До другої категорії за С. належать ті приміти, що в них за певним ходом фенологічних явищ передбачається врожай, або неурожай, або робиться прогноз погоди цілих сезонів. Тях само й друга категорія приміт розподіляється на три групи. Така класифікація, ілюстрована численними прикладами, дає практичні вказівки

ни саме треба систематизувати різноманітні нар. приміти фелологічного характеру. С. порушує також цікаве питання про наукову перевірку значіння нар. фенол. приміт, що здебільшого являють собою несвідомо набутий спостереженнями довгих поколінь досвід.

Найновіша праця з серії „В помощь краеведу“ — книжка В. И. Селинова „Культуроведение в краеведческой работе“ (История, Археология, Музейное дело) „Брокгаус-Ефрон“ 1928. 136 ст. Ц. 1 р. 40 к. Призначена вона насамперед для вчителя, а так само й для всякого культ. робітника на селі. В першому розділі „Місце археології й історії в краєзнавчій праці. Педагогічна роль історичного краєзнавства“ — автор визначає роль історизму в краєзнавчій праці — „в наш час нового соціального будівництва (каже т. С.) без історичної перспективи, без досліду змін у минулому в техніці, господарстві, побуті, без вивчення їх взаємних зв'язків на тлі певного соц.-політ. укладу, нового життя не збудуєш“ (9 ст.). Велике значіння має історичне краєзнавство також і для школярів, розкриваючи їм динамічний початок життя, виробляючи в них динамічний світогляд. IV розділ — „Джерела вивчення душової культури краю в минулому й шляхи праці над ними“ — для нас найцікавіший. Вивчаючи життя душової культури, „краеведу przede всего важны вопросы этнографического характера“ — зазначає автор. Далі С. зупиняється на окремих елементах етнографічної праці. Спочатку він звертається до діалектологічного матеріалу, з'ясовуючи значіння його для історичної науки. Поміж рекомендованими програмами до збирання діалектологічного матеріалу С. зазначає й українські програми Ол. Курляков, О. Симонського і В. Тимченка. Друге питання цього розділу — „Господарчі й правові нар. погляди“ — подано невеличку анкету, наведено бібліографію. Далі автор подає вказівки до збирання відомостей із звичаєвого права, зазначаючи, що „самим полным и подходящим сборником диалектного материала с обстоятельной библиографией по обычному праву является № 1 „Збірника Соц.-Економ. відділу У.А.Н. (Програми для збирання матеріалів звичаєвого права)““. Дальші питання — народне знання, нар. поетія („действа“, образи, візки, пісні, легенди etc.). Автор скрізь подає багату бібліографію, зазначаючи, між иншим книжку Б. і Ю. Сокилових „Поэзия деревни“ М. 1926, що є одним із найкращих підручників у справі збирання фольклорного матеріалу. Останнє питання IV розд. — дитяча етнo-графія, де головним чином використано праці проф. Г. С. Венюградова. У V-му розділі (й останньому) „Місцевий друкований і архівний матеріал. Організація іст.-археол. відділу місцевого музею“ — порушено питання про потребу збирати й друковані матеріали, що мають певне значіння, як історичні джерела; подано вказівки, як скласти місцевий бібліографічний покажчик; зроблено зауваження про працю над архівним матеріалом та на закінчення висловлено деякі міркування про організацію археологічного й історичного відділів у місцевому краєзнавчому музеї. Щоб ілюструвати свої міркування, автор наводить приклад, як повстав краєвий музей у м. Ромні на Полтавщині.

Праця Селинова цілком відповідає своєму призначенню — вона справді є цінний практичний підручник насамперед для сільського вчителя, що допоможе йому знайти свій шлях у цікавій праці над вивченням минулого свого краю. І особливо слід рекомендувати цю працю українському вчителю, — тут він знайде й цінні методичні зауваження й докладну бібліографію і, що найважливіше, — український матеріал — приклади програм, бібліографічні вказівки, навіть деякі твердження авторів — з'ясовані на українських джерелах. А що українська краєзнавча література, пристосована до особливостей укр. життя вбога, то праця Селинова може в великій пригоді стати нашим краєзнавцям. Варто було-б навіть перекласти її українською мовою.

Із видань „Брокгаус-Ефрона“ 1927 р. слід відзначити збірн. VIII. „Энциклопедии комплексного преподавания“ — „Краеведческая работа при комплексном преподавании“ 210 ст. Ц. 2—25. Матеріал збірника є результатом практичної праці цілої низки шкіл, що його підсумували і розробили фахівці. Тут уміщено сім праць Ігнат'єва, Селинова, Осипцева і инш. Ми зупинимось тільки на тих статтях, де порушено питання про етнографію в школі.

Осипцев у своїй статті „Краеведческая работа детей в связи с проработкой комплекса „Деревня““ дотримується принципів „виробничого краєзнавства“ (Ігнат'єв) і по-

глядів Крупської, проте зазначає, що цей ухил не виключає можливості вивчення й побуту, й сільської поезії, й лишків старовини і т. д.: „потому что они играют не малую роль в жизни деревни, интересуют ребят и вызывают в них самый живой отклик“. „Дуже часто — каже він — виробнича краєзнавча праця приводить дітей до постановки питань, що не мають прямого виробничого значіння, напр., питання про селянські забобони, про побут etc.“. Отже дитячі інтереси до етнографії ігнорувати не можна. І далі в загальному плані обслідування села маємо цілу низку етнографічних тем — забобони, весілля, казки, пісні, нар. медицина і т. д.

Колективна праця В. В. Стратена, В. І. Селинова, Г. І. Потапенка, К. М. Щербини „Комплексная тема „Наш город“, даючи цілому комплексові „пронизывающую установку“, не обминає проте й етнографії. Особливо в програмі VI групи є багато завдань етнографічного характеру — збирання фольклорного матеріалу, спостереження над побутом безпритульних, досліджування віродів творів, звичаїв, народніх відомостей в галузі математики, метеорології, астрономії і т. д., досліджування нац. одягу, орнаментики, складання словника діалектичних особливостей місцевої мови і т. д. Наприкінці збірн. додано великого (на 29 стор.) бібліографічного покажчика літератури з краєзнавства для вчителя-комплексника.

На закінчення зупинимось ще на одній праці — *И. А. Бутин и И. Ф. Феодоров. Краеведческая работа сельской школы. ГИЗ. 1927. 84 ст. in 16. Ц. 65 к.* Ця брошура подає результати краєзнавчого дослідження однієї волости Ленінградської губ. Та на жаль живої краєзнавчої праці тут не бачимо. Ця надзвичайно суза книжечка, трохи чи не вся списана цифрами, відсотками, таблицями, справляє враження значайного статистичного бюлетеня. Тут самі анкети, подвірні карточки, статистичні таблиці і т. д. — живого-ж життя немає. Нічого так само не сказано про те, як використано цей матеріал у школі. В розділі п. з. „Обследование этногр.-экон. факторов Октябрь. вол.“ маємо знову тільки цифри, відсотки і т. д. Про побут, етнографічні особливості (як не кажучи про збирання фольклорних матеріалів) — тут воєсім не згадується. Однобокість, обмеженість у розумінню завдань краєзнавства, сухий „статистизм“ не високо ставить цю брошуру.

На цьому закінчуємо свій огляд, — він жадною мірою не претендує на будь-яку повноту, вичерпаність. Хто хоче докладно ознайомитися з бібліографією питання „Етногр. й школа“, — мусить удатися до бібліогр. вказівок в розглянуті працях Селинова, Нікіфорова і инш.

Петро Одарченко.

Від Діалектологічної Комісії Всеукраїнської Академії Наук.

З цього 1928/29 акад. року Діалектологічна Комісія розпочинає інтенсивно збирати діалектологічний матеріал з усіх усюд, де тільки чути українське слово. На жаль, українська діалектологія — це одна з найменш опрацьованих галузей народознавства, отже з тим більшою енергією треба взятися до праці і то не тільки фахівцям, а й усім прихильникам розвитку української мови й науки про неї. Розвиватися з успіхом ця наука може, маючи широку мережу кореспондентів, надто з глухих закутків. Учителі, учні старшого віку, взагалі інтелігентні робітники на селі! На вас надія, до вас і заклик: подавайте записи народньої мови до академічної Діалектологічної Комісії, до неї ж звертайтеся по інструкції, вказівки, як записувати, анкети, програми. На листування з Академією не треба поштових марок, тільки пишіть на таку адресу: Київ, вул. Короленка 54. Всеукраїнська Академія Наук, Діалектологічна Комісія.

ДЕ ЩО Є:

	Стор.
Василь Гіппіус. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі	3—51
Олександр Нікіфоров. Сьогоднішня пісенська мова	52—96
Євген Кагаров. Рос. весільний обряд, що зветься „телеграфом“ або „теле- фоном“	97—99
Йосип Пульнер. Обряди й повір'я, сполучені з вагітною, породілено й на- родженням у жидів	100—114
Дмитро Зеленин. „Спасова борода“, східно-слов'янський каліборобський обряд жниварський	115—134
Віра Вілецька. Наймитські пісні	135—151
Любов Дорошкевич. Народна математика	152—167
Нікандр Дмитрук. „Чудеса“ на Полтавщині р. 1928	168—180
Володимир Данилов. Додатки до літератури старечих прохань	181—183

О Г Л Я Д И.

Євген Рихлік. Укр. етнографія поза межами рад. України	184—189
Дмитро Чижевський. Нові дослідні над історією астрології	190—215
Євген Кагаров. Рос. і укр. етнографія 1918—1928 рр.	216—228

РЕЦЕНЗІІ.

Євген Рихлік. Льв. С. II. Т. VI. 1927	229—230
Михайло Драй-Хмара. Сербське народне приповідки, кн. I. Београд-Зе- нун. 1927	230—231
Климент Квітка. И. К. Зданевич. Белорусские нар. песни Гроднен. г.- н. Селец. в. I. Москва, 1926	232—236
Михайло Тарасенко. Матер'яли до вивчення фольклору і мови Віцеб- щини. Минск. 1927	236—241
Олександр Андрієвський. Беларуская этнографія ў досьледах і ма- тар'ялах. Том IV. Книга III. Минск 1927	241—244
Володимир Білий. Е. Г. Кагаров. Монгольские „добо“ и их этнографиче- ские параллели	244—246
Пант. Ковальов. Дм. Зеленин. Женские головные уборы восточных (рус- ских) славян	246
Пант. Ковальов. А. Седельников. Литературно-фольклорные этюды 1927 р.	246—248
П. Филипович. Етнографічне непорозуміння з віршем Я. Щоголева	248—250
Пант. Ковальов. Пермский краеведческий сборник. Вып. II. 1926 г.	250—251
М. Беретовський. Musikalisches Pökel. Wilne 1927.	251—253
Акад. А. Лобода. Крестьянское искусство СССР. II. А. 1928	253—254
В'ячеслав Камінський. Финноугорский сборник. А. 1928	254—255
С. Якимович. „Север“ № 7—8, 1928	256—257
Ів. Лютій. „Обозреватель“. Т. I. Тифліс 1926 р.	257—258
Петро Одарченко. „Етнографія й школа“	258—261

CORRIGENDA ДО НЕКРОЛОГА М. М. ГРИНЧЕНКОВОЇ.

Останні два рядки примітки „Головна література про М. М. Гринченкову“ треба читати так:
 - О. Тулуб. Словник писемності укр. письменства. К. 1923, сс. 11, 12 (окр. відб. з „Зап.
 Істор.-філ. Відд. В.У.А.Н.“).
 Енциклопедичний Словник „Просвіщення“, т. VII.

CORRIGENDA ДО СТАТТІ НІКОФОРОВА „СЬОГОЧАСНА ПІНІЗЬКА КАЗКА“.

Стр.	Рядок	Надруковано.	Треба.
37	26-й	стали	перейшли в
38	11-й	170	170*
-	19-й	1543	1543*
-	9-й	250	250*
-	6-й	160	300*
60			за пунктом 2) в пере- численні 2628 Азії треба читати такі цифри з вір- шиками: (740*, 1543*, 834*, (840*, 844*, 825*, 853*, 854*, 1400*, 1535*, 1544*, 1570*, 1732* та в дуж- ках (796/)
63	3-й	непівно	непівно
65	8-й	[200]	[200]
66	2-й	в	три
68	12-й	Жили	Жили
-	2-й	Уродні	Уродні
70	15-й	303	303*
71	14-й	1543 (перепис)	1543* („Чесалка“)
72	11-й	250	450
-	7-й	832	892
73	11-й	артикам	артистам
88	10-й	„сударкам“	„судаткам“
90	7-й	Курікам	Курікам

1925 р.

1. Абрамов И. К. Кругок краєведенья в м. Воронежі на Чернігівщині. ж. „Известия Центрального Бюро Краєведенья“, под ред. акад. С. Ф. Ольденбурга. Ленінград, ч. 4, ст. 105—106.
2. Алексеев М. К. вопросу об этнографических работах Де-ля-Фляка. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Укр. Акад. Наук“. 1925, ч. 2—3, ст. 172—179.
3. Артем'євський А. Організація та наукова робота з'їзду. [Перший Всеукраїнський з'їзд по визначенню виробничих сил та народного господарства України]. ж. „Життя й Революція“. Київ, ч. 1—2, ст. 31—37.
4. Б. Студентство приймається до праці в справі краєзнавства. Газета „Більшовик“. Київ, ч. 102.
5. Бабак М., Ризаків Е., Рибков П. Відгуки з нашого краю. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Укр. Академії Наук“. 1925, ч. 2—3, ст. 111—114.
6. Базилевич В. Историческое Общество Нестора Летописца в 1924 и в первой половине 1925 г. ж. „Изв. Ц. Б. Кр.“, п. р. ак. С. Ф. Ольденбурга. А., ч. 4, ст. 108—109.
7. Белецкий В. Первая Всеукраинская Краеведческая Конференция. ж. „Изв. Ц. Б. Кр.“, А. ч. 4, ст. 122—123.
8. Білий В. Забута справа (Етнографія й сільський вчитель) ж. „Зоря“. Катеринослав, ч. 3, березень, ст. 20—21.
9. Богусевич Ф. Підсумки 1-ої Всеукраїнської Конференції Краєзнавства. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 6—7.
10. Бюлетень Кабінету антропології та етнології ім. Хв. Вовка. У.А.Н. Київ, ч. 1. [Повідомлення про Одеську Комісію Краєзнавства при У.А.Н., про Катеринославщину, Донеччину, Харківщину, Полтавщину, Чернігівщину й т. ін.].
11. Бюлетень Організаційного Комітету з'їзду в справі дослідження продукційних сил та народного господарства України. Додаток до Бюлетеня Наркомосвіти № 2. Народ. Ком. Освіти, Харків. Числа 5, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 і 11—12. [В кожному по 16 ст. окрім № 11—12, де 31 ст.] [По краєзнавству див. між иншим: в ч. 6. Постерняк С. Краєзнавство, розвиток продук. сил України й бібліотеки. В ч. 8. Лобода А. акад. Краєзнавство на Вікраїні, його минуле та сучасні завдання при будівництві нового життя. В ч. 9. Шарлемань М. Краєзнавчі органи та установи України, їх характер, і значіння в справі визначення продукц. сил. В ч. 11—12. Лаварне. Молоді в справі визначення України].
12. В. Д. Охорона пам'яток мистецтва, старовини й природи на Україні ж. „Культура і Побут“. Х. ч. 2—7.
13. В. О. Краєзнавча праця на етнологічно-краєзнавчій секції Н. Д. К. іст. укр. культури, в зв'язку з працею по інших організаціях. Краєзнавчий студентський осередок Х.І.Н.О. ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 5, ст. 177—178.
14. В. О. Перша Всеукраїнська Краєзнавча Конференція 28—31 травня 1925 р. ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 6—7, ст. 293—296.
15. Варнеке А. Екскурсії в Одеський Историко-Археологич. Музей (краєведческие задачи обществоведения) ж. „Наша Школа“. Одеса, ч. 3—4, ст. 52—55.
16. Ветухов О. Краєзнавство. Перші кроки практичної роботи по краєзнавству. „Культура і Побут“. Х., ч. 44.
17. Його-ж. Мовознавство та краєзнавство. „Культура і Побут“, Х., ч. 26.
18. Його-ж. Початок нового напрямку в україн. етнографії [про зв'язок з краєзнавством]. ж. „Нова Книга“, Х., ч. 9—10, ст. 32—34.
19. Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н., ч. 2—3, 269—II н. ст.
20. Волков Р. М. Етнографічні матеріали. „Вісник Одеськ. Комісії Краєзн. при У.А.Н.“, ч. 2—3, ст. 244—256.
21. Його-ж. Звіт про діяльність секції етнографічно-діалектологічної [Одеської, Комісії Краєзн. при У.А.Н.] „Вісник Одеськ. Комісії Краєзн. при У.А.Н.“, ч. 2—3, ст. 166—168.

22. Вторая Всесоюзная Конференция по Краеведению (9—14 декабря 1924 г.) [беруть участь представники України] ж. „Краеведение“. Госизд. М. [и] Л., 1925, том II, ч. 1—2, ст. 99—107.
23. Второе Совецание по краеведению отделения изучения природы СССР. Госуд. Тимирязев. Научно-Исслед. Институт. изд. „Северный Печатник“, Вологда, 15 ст. Государств. Тимирязевский Научно-Исслед. Институт. Отдел изучения природы СССР. Серия I, Отд. VII. вып. 3. [Е тезисы й резолюція на доповідь Алавердис: „Краеведение на Украине и его перспективы“].
24. Герасименко В. До етнографічної діяльності Рудавського. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, ч. 2—3, ст. 262—265.
25. Городецкий Б. На новых путях краеведения, ж. „Северо-Кавказ. край“. Ростов на Дону, ч. 4—5.
26. Грушевський Миз. акад. Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне завдання, ж. „Україна“, ДВУ. Київ, ч. 5, ст. 4—14.
27. Досякий С. Перспективи краєзнавчої праці студентства. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 4—5.
28. Данковська Р. Друга всесоюзна конференція по краєзнавству в Москві, ж. „Шлях Освіти“, X, ч. 4, ст. 230—231.
29. Дашевский А. Пролетарск. студенчество и краеведение. Газ. „Студент-Краеведец“, X, 15-II 1925 р.
30. Дложевський С. Ернест Романович Штерн. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 99—101.
31. Його-ж. Звіт Бюро Комісії. „Вісник Одеської Комісії Краєзн. при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 1—4.
32. Його-ж. Звіт з діяльності [археологічної] Секції. „Вісник Одеської Комісії Краєзн. при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 45—48.
33. Дубиняк К. Бібліографічно-бібліотечка праці сільсько-господарського Наукового Комітету України, ж. „Нова Книга“, X, ч. 4—6, ст. 75.
34. Його-ж. До стану краєзнавчої праці на Україні. „Культура і Побут“, X, ч. 42.
35. Його-ж. Краєзнавство на Україні, його минуле й сьогочасні завдання, коли будується нове життя, ж. „Культура і Побут“, X, ч. 5.
36. Його-ж. Програм краєзнавства для курсів педагогічної перепідготовки вчителів „Перепідготовка Вчителів України“, збірник мат. за ред. Е. А. Равича-Щерба. ДВУ [X.], ст. 165—177.
37. Його-ж. Російська Академія Наук і Україна, ж. „Червоний Шлях“, X, ч. 5, ст. 184—185.
38. Його-ж. Сучасні завдання краєзнавства, ж. „Культура і Побут“, X, ч. 6.
39. Його-ж. Що таке краєзнавство, ж. „Червоний Шлях“, X, ч. 6—7, ст. 224—237.
40. Його-ж. Що таке краєзнавство. Газета „Пролет. Правда“, Київ, ч. 143.
41. Загоровский Е. А. Е. П. Трифільев (некролог) „Вісник Одеської Комісії Краєзнав. при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 117—119.
42. Записки етнографічного товариства. Книга I У.А.Н. Київ, 63 стор.
43. Из деятельности ОЛНКО за 1924 г. „Известия О-ва любителей изуч. Кубан. край“, под ред. проф. Б. М. Городецкого. Вып. IX, Краснодар, ст. 235—238.
44. Известия Воронежского Краеведческого Общества (краеведческий ежемесячник). Изд. Воронежск. Губполитпросвета. Воронеж, 1925 р. (з листки) №№ 1, 2, 3, 4, 5, 6 (14, 24, 24, 24, 24, 16 стор.).
45. Известия Общества любителей изучения Кубанского Края, под ред. профессора Б. М. Городецкого. Вып. IX, Краснодар. 238 стор.
46. К. В. Краєзнавство в Чернігові, ж. „Червоний Шлях“, ч. 3, ст. 254.
47. Клочкив М. В. проф. Краєведческая работа в станице на Кубани. „Известия О-ва Любителей изучения Кубанского края“, под ред. проф. Б. М. Городецкого. Вып. IX, Краснодар, стор. 115—142.

48. Ковалівський А. Етнографія та етнологія. [За доповіддю, читаною на Етнологічно-краєзнавчій секції Наук. Досл. Катедри історії україн. культури, що її покладено в основу дальшої праці секції], ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 10, ст. 130—131.
49. Кожем'якин С. Звіт з праці студентського гуртка краєзнавства. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 9—10.
50. Його-ж. Про краєзнавство. „Вісник Одеської Комісії Краєзн. при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 5—6.
51. Козаченко Ант. До ближчої роботи україн. краєзнавчого комітету, ж. „Культура й Побут“, Х., ч. 41.
52. Його-ж. Старе й сучасне краєзнавство. „Знання“, Х., ч. 26—27, ст. 11—12.
53. Копержинський К. Питання про наукову постановку справи вивчення побуту та її практичне значіння, ж. „Червоний Шлях“, ч. 5, ст. 103—111.
54. Копил І. Спроба вивчення краю, ж. „Радянська Освіта“, ч. 5, ст. 58—60.
55. Коцюба Г. Краєзнавство, побут і мовчурне на літнярськ з робітничого життя ж. „Культура й Побут“, Х., ч. 40.
56. Краєвідоміе учреждений СССР. Список обществ и кружков по изучению местного края, музеев и других краеведческих организаций. Изд. „Центрального Бюро Краеведения“. Л., 136 стор.
57. Краєзнавчий з'їзд у Батурі, ж. „Червоний Шлях“, ч. 9, ст. 212.
58. Криворотченко М. Краєзнавство (що робить краєзнавчий центр), ж. „Культура і Побут“, Харків, ч. 43.
59. Кузан П. Краеведческая работа в финан.-экономическом техникуме, ж. „Студент Революции“, Х., ч. 4, ст. 49—50.
60. Л. О. Научные доклады в В. Б. У. [Личков, Вогчага], тижня „Пролетарська Правда“ Київ, ч. 41 [від 21-й 1925 р.].
61. Його-ж. Производительные силы Украины (доклады Личкова и Кривиченки). Газета „Пролетарская Правда“. Київ, ч. 51 [від 4-й 1925 р.].
62. Лагута М. Миколаївська наукове товариство (до всеукраїн. з'їзду краєзнавців), ж. „Культура і Побут“, Х., ч. 18.
63. Лазарис А. Вторая Всесоюзная Конференция по краеведению и пролетарское студенчество, ж. „Студент Революции“, Х., № 1, стор. 55—57.
64. Його-ж. До підсумків 1-ої Всеукраїнської Краєзнавчої Конференції (нізові осередки), „Культура і Побут“, Х., ч. 22.
65. Його-ж. Друга нарада краєзнавців [в Москві 20—30-IV 25 р.] „Культура і Побут“, Х., № 18.
66. Його-ж. Краєзнавство перед Всеукраїнською Краєзнавчою Конференцією. „Культура і Побут“, Х., № 16.
67. Його-ж. Молодь в справі вивчення України. „Бюлетень Організаційного Комітету з'їзду в справі дослідження продукційних сил та [народного господарства України“. Нар. Ком. Освіти, Х., ч. 11—12, стор. 30—31.
68. Його-ж. Перша Всеукраїнська конференція краєзнавства, ж. „Шлях Освіти“, Х., № 5—6, стор. 251—254.
69. Його-ж. Краеведение на Украине и его перспективы. „Второе Сопещание по краеведению Отдел. изучение природы СССР. Гос. Тимирязевск. Научно-Исследов. Ин-та“. [„Сев. Печатник“. Вологда, стор. 14].
70. Його-ж. Українське краєзнавство й перспективи його розвитку, ж. „Радянська Освіта“. ДВУ. Х., ч. 5, стор. 49—51.
71. Лобода А., акад. 1925. Краєзнавство на Україні. Його минуле та сучасні завдання при будіванні нового життя. „Бюлетень Організаційного Комітету з'їзду в справі дослідження продукційних сил та народного господарства України“, Х., № 8, ст. 16.
72. Михом Г. Природні райони України та сітка с.-г. шкіл, що їх обслуговув. Ки.: „Друга Всеукр. Нарада ректорів С.-Г. Інститутів і керуючих С.-Г. Технікумами“, Х. Укрголавпрофосвіта. Стор. 27—29. Нар. Ком. Освіти УСРР.

73. Мельников-Разведенков И. Ф., Медицина и краеведение, ж. „Известия о-ва любителей изучения Кубанск. края“. Вып. IX, стор. 197—206.
74. Методична записка про організацію краєзнавчої роботи в ІНО та на підкурсах „Бюлетень Нар. Комісаріату Освіти“, Х., ч. 2, стор. 29—34.
75. Наука й продукційні сили України. Статті різних авторів під загальним заголовком в ж. „Культура і Побут“ — додаткові до „Вістей ВУЦВК“, Х., №№ 1—10.
76. Наука і продукційні сили України. Матеріали і деякі підсумки роботи І Всеукр. З'їзду в справі вивчення продукційних сил та нар. господарства України, що відбувся в Харкові 27. XII. 1924 р. „Культура і Побут“, Х., № 1. 5. I. 1925.
77. О. Перша Всеукраїнська Конференція Краєзнавства, ж. „Життя й Революція“, К., ч. 6—7, стор. 109—110.
78. Ольше. Корисна спроба. [Загальні підсумки виставки „Продукційні сили та народне господарство України“. Газ. „Більшовик“, К., ч. 52 від 5—III 25 р.
79. Петров Віктор. Місце фольклору в краєзнавстві, ж. „Етнографічний Вісник“, кн. I. За голови. редакц. акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова. Укр. Акад. Наук. К., стор. 12—21. Також окр. видбитим.
80. Його-ж. Спроби монографічного дослідження села, ж. „Етнографічний Вісник“, кн. I. За голови. редакц. акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова. Вид. Укр. Акад. Наук. К., стор. 84—89.
81. Його-ж. Сучасні завдання краєзнавства й етнографії, ж. „Життя й Революція“, ч. 1—2, стор. 86—90.
82. Його-ж. Старий і новий побут (з етнографічних спостережень), ж. „Життя й Революція“, ч. VIII.
83. Поради до перелідготовки робітників соцвизу. Молодші чотири роки навчання сільській семірічній трудові. [Надруковано програму „Краєзнавство“, склав В. П. Буданів]. [К]. Київ. Губсоцвих, стор. 35. Краєва Досвідно-Педагогічна Станція. Кабінет Соц. Педагогії.
84. Постернак С. Краєзнавча комісія першого Всеукраїн. з'їзду в справі дослідження продукційних сил та народнього господарства України, ж. „Культура і Побут“, Х., ч. I.
85. Проблема краєзнавства й принципи краєзнавчої роботи. Резолюції Всеукраїнської краєзнавчої конференції, що відбулась 28—31 травня [1925 р.] в Харкові, ж. „Культура і Побут“, Х., ч. 21.
86. Производительные силы и наука в свете марксизма, ж. „Знання“, Х., ч. 2 (71), ст. 1—3 [короткий виклад доповіді проф. Семковського С. на з'їзді продукційних сил].
87. „Просвещение Донбасса. Освіта Донбасу“, орган Губкома КП(б)У, Губоно и Губотдела Союзу Работпрос [в цьому журналі в багато краєзн. матеріалу].
88. Птуха М., акад. Краєзнавство та вивчення демографічних властивостей населення [вивчення його через гуртки]. „Бюлетень Органів. Комітету з'їзду в справі дослідження продукц. сил та народн. господ. України“, Х., ч. 9, ст. 14.
89. Рабинович И. Николаевский Краеведческий Кружок (Екатери. губ.), ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения“, Л., ч. 4, ст. 106—107.
90. Риппо А. з'їзд у справі дослідження продукційних сил та народнього господарства, ж. „Шлях Освіти“, Х., ч. 1—2, ст. 243—246.
91. Його-ж. з'їзд у справі дослідження продукційних сил та народнього господарства, ж. „Радянська Освіта“, ч. 3, ст. 71—80.
92. Його-ж. Основні моменти наукової праці на Україні в минулому році [про з'їзд продукц. сил], ж. „Шлях Освіти“, Х., ч. 4, ст. 142—148.
93. Савиля Т. Методика краєведення, ж. „Просвещ. Донбасса“. Артемовск, ч. 3, ст. 87—91.
94. Сапухін П. Дослідницька робота в справі вивчення історії місцевого краю, ж. „Шлях Освіти“, Х., ч. II, ст. 111—128.

95. Селинов В. Краеведческая библиография (история, фольклор, археология). „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, 1925, ч. 2—3, ст. 157—162.
96. Симонов К. краеведческой работе, Мы должны знать свой округ. „Червоный Хлібороб“. Старобільське, ч. 6.
97. Струнин Д. Отчет о работе Гомельского Губ. Бюро Краеведения, ж. „Крає-
ведение“, Гиз. М. и Л., № 3—4, ст. 312—315.
98. „Студент-Краєзнавець“, одностороння газета Всеукраїн. і Харківського
Бюро Краєзнавства при Центральному Бюро та Губ. Бюро пролетарського студентства Ук-
раїни й Харківщини. Харків 15 лютого 1925 р. [присвячена першій Губерніальній Кон-
ференції Вузівських осередків краєзнавства].
99. Тамфільєв Г. І. Звіт з діяльності секції вивчення природних багатств.
„Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“, 1925 р., ч. 2—3, ст. 7—8.
100. Тульчинський С. За краєзнавство на селі Газета „Більшовик“. Київ,
1925 р., ч. 129.
101. Українські археологи в Закавказзі, ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 10, ст. 204.
102. Федоровський. Краєведение и высшая школа. Газета „Студент-Краєзна-
вець“, 15—II 1925 р.
103. Хмельницький І. Звіт з діяльності [соціально-історичної] секції [Одеської
Комісії Краєзнавства при У.А.Н.]. „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н.“,
1925 р., ч. 2—3, ст. 114—116.
104. Ч.—В. І. Задачі та організація краєзнавчої роботи „Рад. Школа“ (б. Освіта
Донбасу), Артемівське, ч. 2 (42).
105. Ш. М. Перший Всеукр. з'їзд в справі дослідження продукц. сил та народ-
ного господарства України, ж. „Україна“, Київ, кн. 1—2, ст. 233—234.
106. Яго-ж. Україна на 2-й Всесоюзній Конференції по краєзнавству в Москві,
ж. „Україна“, Київ, кн. 1—2, ст. 234—235.
107. Шарлемань М. Краєзнавчі організації та установи України їх характер
і значіння в справі вивчення продукц. сил. „Бюлетень Орг. Комітету з'їзду в справі
дослідж. прод. сил.“, ч. 9.
108. Шнитерс Г. На історичному з'їзді, ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 1—2,
ст. 145—191.

1926 р.

1. Консультативно-виставочний відділ ВВУ. Краєзнавство [бібл. покажчик], ж. „Життя
й Революція“, К., кн. 7, стор. 116—119.
2. Абрамов И. С. Памяти забытого краеведа (А. С. Афанасьев-Чужбинский),
ж. „Краєведение“. Газ. М. А., т. III. № 2, стор. 263—264.
3. Археологическая карта Дона и Приазовья [информ. сообщ.], ж. „Бюл-
летень Северо-Кавк. Бюро Краеведения“. Ростов н-Д. № 3—4, стор. 32.
4. Батурина П. Константинопольское окруженіе т-во краєзнавства, ж. „Червоний
Шлях“, Х., № 7—8, стор. 283—284.
5. Белевский В. Харьковская этнологическо-краеведческая секция Научно-Иссле-
доват. кафедры Истории Украинской Культуры, ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения“.
Л., № 8, стор. 278—279.
6. Білий В. Українізація на селі та краєзнавська робота в сельбудах, ж. „Селян-
ський Будинок“, Х., № 12, стор. 38—40.
7. Бюллетень Всеукраїнської Госуд. Черноморско-Азовської Научно-Промы-
словой опытной станции (гор. Херсон). №№ 17—18. Изд. под ред. завстанции В. А. Иса-
ченко. Херсон, 106 стор. + 2 карты.
8. Бюллетень Общества любителей изучения Кубанского края. Вып. 1. Кра-
снодар, 39 стор.
9. В Українській Академії Наук. (Праця Етнографічно-Фольклорної комісії).
ж. „Зоря“, Катеринослав, ч. 15, стор. 23—24.

10. Ветухов О. Краєзнавство і бібліографія [рецензія на книжку Здобикова—Основы краевой библиографии. Изд. „Колос“. Л. 1925]. „Культура і Побут“. Х., 1926, № 2.
11. Його-ж. Чи справді географія є краєзнавство? „Культура і Побут“. Х., № 14, стор. 6.
12. Воля Тарас. Краєзнавство на селі, ж. „Селянський Будинок“, Х., ч. 4.
13. Його-ж. Краєзнавська робота, ж. „Селянський Будинок“, Х., ч. 5.
14. Геринювич Волод. Наукове значіння Кам'янецьчини. (До питання про охорону пам'яток природи і культури). „Культура і Побут“, Х., ч. 51—52.
15. Грушевський Миз. акад. Порайониме історичне дослідження України і обслідування Київ. ула. Ки.: „Київ та його околиця в історії і пам'ятках“. За ред. Михайла Грушевського [К.] ДВУ, 1926, стор. XII + 475.
16. Дригоманів С. Вичайни наші міста. „Культура і Побут“, Х., ч. 8.
17. Дубняк К. Без керки і без вітрил. „Культура і Побут“, Х., ч. 9.
18. Його-ж. До стану краєзнавства на Україні. „Культура і Побут“. Х., ч. 47.
19. Дубровський В. Екскурсійне питання на Україні. „Культура і Побут“. Х., ч. 35.
20. „Етнографічний Вісник“ кн. 2. Укр. Академія Наук. Етнографічна Комісія. К., стор. 175.
21. К-ба Г. А діла краєзнавчого такі нема. „Культура і Побут“, Х., ч. 44.
22. Козарь П. Охороняймо пам'ятки матеріальної культури та природи, ж. „Зоря“. Катеринослав, ч. 20, стор. 28.
23. Крижоротченко М. Краєзнавство в Куп'янській окрузі. „Культура і Побут“, Х., № 3, стор. 7.
24. Крижановський В. Г. Подольская экспедиция, ж. „Госуд. Русский Музей“. Етнографич. експедиции 1924 и 1925 г. Л. 1926, стор. 28—38.
25. Лаварис А. А. Речь [на совещании по краеведению отделения изучения природы СССР]. [Краєзнавство в Вуз'ях на Україні]. „Краєвидение и школа“. Дискус. сб. Изд. „Северный Печатник“. Вологда 1926, стор. 36—40. Гос. Тимиряз. Научно-исследов. ин-т.
26. Литературно-Историч. и Этнологическое Общество в Краснодаре, ж. „Бюлетень Северо-Кавк. Бюро Краеведения“, Ростов н-Д., № 3—4, стор. 27—28.
27. Локтюшов С. Краєвидение на Луганщине (Краткий исторический очерк), ж. „Радянська Школа“ (був „Освіта Донбасу“). Луганськ, ч. 3—4 (43—44), стор. 90—93.
28. Луцкий В. Краєведческая работа на Херсонщине, ж. „Краєвидение“, Л., ч. 3, стор. 376—378.
29. Ольденбург С. Ф. акад. О понимании краеведения [о неправильном понимании краеведения К. Дубняком]. Газ. „Известия“, Москва. 13. VIII. 1926. № 184.
30. Отамановський Вазентин. Краєзнавство на Поділлі, найближчі його завдання та потреби й роль в краєзнавчій праці Кабінета вивчення Поділля. Вісн. Філія ВБУ. Вінниця, стор. 13 + XV. Вип. № 6.
31. Охорона природи та пам'яток культури. „Наука на Україні“, Бюлетень Укрнауки. ДВУ. [Х.], стор. 87—88.
32. П-б В. Масовий кореспондент у краєзнавчій праці. [Про спробу Етногр.-Фольклор. Комісії У.А.Н.]. „Культура і Побут“. Х., ч. 8.
33. Положення про центральне бюро краєзнавства РСФРР, ж. „Шлях Освіти“. Х., ч. 6—7, стор. 254 [інформація].
34. Савченко М. Про краєзнавчі осередки кам'янецьких вузів, ж. „Студент Револуції“, Х., № 1, стор. 50—51.
35. Сенченко І. Україна чи „копарис Катерини II“. „Культура і Побут“, Х. ч. 21.
36. Сплицький А. Краєвидение на Украине, ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения“, Л., № 3, стор. 82—84.
37. Таранушенко С. Архітектурне обличчя слобожанського містечка і села. „Культура і Побут“, Х., ч. 17.
38. Труды Кубано-Черноморского Научно-Исследоват. Института. Вип. 41. Краснодар 30 + [I] стор. СССР Научно-Технич. Отд. ВСНХ.

39. Филевский П. П. Краеведение и районирование [Гл. образ. примен. к гор. Таганрогу], ж. „Бюллетень Северо-Кавк. Бюро Краеведения“, Ростов н-Д., № 3—4, стор. 23—24.

40. VI Сессия (пленум) Центрального Бюро Краеведения, ж. „Известия Центр. Бюро Краеведения“ под ред. акад. Марра. А., № 1, стор. 1—32. (Були представники України — Лазарис, Криворотченко М. Г.).

2. Краєзнавство й школа ¹⁾.

1918 р.

1. Рудинський М. Гуртки вивчення рідного краю в школі [з'ясовує поняття „краєзнавства“ і т. ин.] „Наша Школа“, Вид. Полт. Губ. Управи, Полтава, ч. 1, ст. 27—36.

2. Русова С. Методика початкової географії. Вид. „Україн. Школа“, (Київ), 31 стор.

1921 р.

1. Порадник по соціальному вихованню дітей: упорядкував ценсовит нарком-освіти УСРР, Вип. 1. Всеукраїнська Держ. Вид. УСРР, Народній Комісаріят Освіти, Харків. Дня. IV план зайняти з дітьми по краєзнавству й географії, ст. 87—88.

1922 р.

1. М. Краєвєдєніє на уроках родного языка, ж. „Просвєщ. Донбасса“ Бахмут, № 8, ст. 88—90.

1923 р.

1. Городецкий Б. М. проф. Краеведение и школа, журн. „Просвещение“, Краснодар, № 1, ст. 27—33.

2. Машкин. Просветительная политика в эпоху диктатуры пролетариата, Харьков.

3. Опыт практич. осущ. комплексного метода, Научпедком Укрглавсоцвоса, Киевская филія, Гос. Изд. Украины, Киев.

4. План весенне-летнего триместра. „Просвещение Донбасса“, Бахмут, № 4, ст. 83—99.

5. Руководство по социальному воспитанию. Вип. 1, Харків. Дня. ст. 162—163, 164—179, 223—243.

1924 р.

1. Городецкий Б. М. Краеведение и школа. Изв. О-ва любителей изучения Кубанского края. Вип. 8, Краснодар, ст. 139—147.

2. До початку шкільного 1924—25 р. Зразковий комплексний програм сільської школи чотирьохлітньої й взаємки та поради до початку шкільного року, на основі матеріалів літньої перепідготовки вчителів. Вид. Сум. Окр. Інспектури Нар. Освіти, Суми, 47 стор.

3. Методичний лист ч. 1. Робота по краєзнавству як основа педагогічної перепідготовки. Губсоцзах. [Київ] 8 стор.

4. Методичний лист. Вид. Київ. Губсоцзаху, ч. 3, ст. 17—20.

5. Потапенко Г. Техника изучения детьми природы и края. „Наша Школа“, вид. Одеської Губнаросвіти, Одеса, ч. 4—5, ст. 75—79.

6. Иого-ж. Техника изучения детьми природы и края (вопросы к программе) „Наша Школа“ Одесса, № 4—5, ст. 211—226.

¹⁾ Про екскурсії, музеї при школах див. окремо в розділах: „Криван. та екскурсії“, „Краєзнавство й музеї“, Краєзнавство й студентство — див. в „Роботах загально-принципового характеру“.

7. Яго-ж. Техника изучения детьми природы и края (программа, рассчит. на 18 часов). Дня. „Сборник материалов по переподг. учительства“, под ред. Н. Н. Васильева, А. Г. Готалова, С. С. Дюжеского, Н. Г. Кулиша, П. Н. Янковского. Изд. Одесск. Губоно, ст. 75—79.

8. Яго-ж. Вопросы к программе „Техника изучения детьми природы и края“ (первые 4 года обучения в трудшколе) [Указана главнейшая литература по преимуществу последнего времени]. Дня. „Сборник материалов по переподготовке учительства“, под ред. Н. Н. Васильева, А. Г. Готалова, С. С. Дюжеского, Н. Г. Кулиша и П. Н. Янковского, изд. Одесск. Губоно, ст. 211—227.

9. Природоведение и краеведение. (Программы-минимум для четырехлетки и детдомов, утвержд. Губ. методич. совет.) „Наша Школа“, Губоно, Одесса, № 6, ст. 34—35.

1925 р.

1. Білецька В. Краєзнавство й школа. Культура й Побут. Харків, ч. 12.

2. Галюк І. Краєзнавство й школа. Дня. ж. „Радянська Освіта“, ДВУ, Харків, ч. 5, ст. 51—58.

3. Гарбуз П. Краєзнавство й трудову школу. Дня. ж. „Радянська Освіта“, ДВУ, Х., ч. 3, березень, ст. 46—50.

4. Голытовская К. Как изучать с детьми II группы наше Черное море, ж. „Наша Школа“, Одесса, ч. 3—4, ст. 34—38.

5. Дубиня К. Програм краєзнавства для курсів педагогічної перепідготовки вчителів. Дня. „Перепідготовка вчителів України“. Збірник матеріалів за ред. Е. А. Равича-Щерба, ДВУ [Х.], ст. 165—177.

6. Мажов Г. Природні райони України та сітка с.-г. шкіл, що їх обслуговують. Дня. „Друга Всеукраїнська Народа ректорів с.-г. інститутів і керуючих с.-г. технікумів“, Укрголоупрофосвіта (Харків). Народній Комісаріат Освіти УСРР, стор. 27—29.

7. Музыченко А. А. Динамическое краеведение и его метод. Дня. „Вопросы Краеведения в школе“, сборник под ред. Буданова и Симонова, Ленинград.

8. Яго-ж. Краєзнавство в комплексних програмах та його метод. Дня. Шлях Освіти, ДВУ, Харків, ч. 5—6, ст. 59—70.

9. Порадник до перепідготовки робітників союзу. Молодші чотири роки навчання сільської семирічної трудшколи. [Надруковано програму „краєзнавства“, склав В. П. Буданів]. Вид. Київ. Губсоюзу. [Київ], 35 стор. Київ. Краєва Дослідно-Педагогічна Станція. Кабінет Соціальної Педагогіки.

10. Примерный план работ краеведного кружка с индустриальным уклоном. Вид. „Цутранпрос“. Харьков, 23 стор.

11. Програм по краєзнавству для радпартшкіл 1-го ступеня. Упр. Політосвіти Н. К. О. УСРР, Харків, 8 ст.

12. Робота в галузі краєзнавства, як основа педагогічної перепідготовки. „Методичний лист“, Вид. Київ. Губсоюзу, № 1, ст. 1—7.

13. Тульчинський С. Досягнення шкільного краєзнавства (Ізюм і Нікопіль) Газета „Більшовик“, К., ч. 133.

14. Яго-ж. Сучасне краєзнавство та школа. Газета „Більшовик“, К., ч. 100.

В И Д А Н Н Я

ІСТОРИЧНО-ФІЛОЛОГІЧНОГО ВІДДІЛУ

I. Записки Історично-Філологічного Відділу: кн. I (1919) — 1 крб. 50 к.; кн. II — III (1920 — 1922) та кн. IV (1923) — по 2 крб.; кн. V (1924 — 1925) — 2 крб. 50 коп.; кн. VI (1925) — 2 крб.; кн. VII — VIII (1926) — 7 крб.; кн. IX (1926) та кн. X (1927) — 4 крб.; кн. XI (1927) — 3 крб. 50 к.; кн. XII (1927) — 4 крб.; кн. XIII — XIV (1927) — 4 крб. 25 к.; кн. XV (1927) і кн. XVI (1928) по 3 крб. 50 к.; кн. XVII і кн. XVIII (1928) — по 4 крб.; кн. XIX (1928) — 4 крб. 50 к.; кн. XX (1928) — 5 крб. 70 коп.; кн. XXI — XXII (1928) — 5 крб. 50 коп.; кн. XXIII (закінч.) кн. XXIV, кн. XXV і кн. XXVI (друк.).

II. Етнографічний Вісник: кн. I (1925) — 90 коп.; кн. II (1926) — 1 крб. 80 к.; кн. III (1927), кн. IV (1927), кн. V (1927) та VI (1928) — по 2 крб.; кн. VII (1928) — 2 крб. 80 к.; кн. VIII (1929) — 3 крб. 25 к. кн. IX (друк.). **Бюлетень Етнографічної Комісії** (1925 — 1928).

[III] Україна: (1924) кн. I — IV — 5 крб.; (1925) кн. I — VI — 6 крб.; (1926) кн. I — VI — 6 крб.; (1927) кн. I — VI — 5 крб. 90 к. (1928) кн. I — IV (продається тільки в ДВУ).

IV. Збірник Історично-Філологічного Відділу:

- № 1 — акад. Дм. Багалій. Нарис української історіографії. Вип. 1: Джерелознавство (1923) — 1 крб.; вип. II: Коляцькі літописи (1925) — 1 крб.
- № 2 — Г. Сущицький. Західньо-руські літописи, як пам'ятка літератури (1921) (видавши вичерпано). Доводи, вид. друкується.
- № 2а — О. П. Сущицький. Зап.-руські літописи, какъ памятники литературы (1921) — 1 крб.
- № 3 — акад. Аг. Кримський. Історія Персії та її письменства, I. Як Персія, оволодівана од арабів, відродилася політично (1923) — 1 крб.
- № 4 — Даниїл Київський. Еврист. Контракти й контрактний будинок у Києві. Економічно-історичний нарис (1924), 2-ге вид. (з 20 малюнк.) — 50 коп.; [5] Збірка — Київ та його околиця (1926) — 6 крб. 25 коп.; [6] В. Щербина. Нові студії з історії Києва (1926; з 26 мал.) — 2 крб. 50 коп.
- № 5 — В. Науменко. З історії початків української літератури XIX в. (1924) — 50 коп.
- № 6 — акад. Аг. Кримський. Перський театр, звідки він узявся та як розвивався, а 5 малюнками (1925) — 1 крб.
- № 7 — проф. Вєд. Рєзакєв. Драма українська (Старовинний театр) Вип. 1. Спеціальні вистави в Галичині (1926) — 2 крб. 75 коп. Вип. 2. Як устатковувалося сцену (з мал.) (друк.). Вип. 3. Шкільні дієства медальйонного циклу (1926) — 4 крб. Вип. 4. Шкільні дієства різдвяного циклу (1927) — 2 крб. Вип. 5. Драматизовані легенди епіграфічні (1928) — 3 крб. Вип. 6. Пієси характеру „моралістич.“ (друк.).
- [№ 8] — Ол. Курко. Уваги до сучасної української літературної мови, 1923 і 1925.
- № 9 — акад. Аг. Кримський. Хафиз та його пісні, в його рідній Персії XIV в. та в Європі (1924) — 1 крб. 25 коп.
- № 10 — акад. Аг. Кримський. Історія Туреччини та її письменства, т. I (1924) — 1 крб. 50 коп.; т. II, вип. 2 (1927) — 1 крб. Вступ (1926) — 75 коп.
- № 11 — Ів. Кавказів. Подані знами українських царів до 1650 р. (1923) — 2 крб. 50 к.
- № 12 — акад. О. Шухматов та акад. Аг. Кримський. Нариси з історії української мови та крестоматія старописьменської українщини (1924) — 1 крб.
- № 13 — Програми для збирання етнографічних матеріалів: 1. Ол. Курко. Початки мови (1924) — 25 коп. 2. Кем. Наука. Професійналі народні співні та музи-канти (1924) — 60 коп. 3. Проф. С. Тимченко. Діалектологічні вивчення (1925) — 10 коп. 4. Програми до збирання пісенного матеріалу (1925) — 5 к. Див. № 29.
- № 14 — В. Гандюк. Діалектологічна класифікація українських говорів (з мапою) (1923, відб. з IV-ї книги „Записки“) — (випродано).
- № 15 — Найпоширеніші правила україн. правопису, (1927, 195-та тис.) — 10 к. (випродано).
- № 16 — акад. П. Іутицький. Бібліографія українського малознавства (1924) — 50 к.
- № 17 — проф. Хв. Півко. Історія книжної справи на Україні (1924) — 10 крб.
- № 18 — проф. С. Тимченко. Лекції з української мови (1925) — (вичерпано).
- № 19 — акад. А. Кримський та М. Лещенко. Знадоба для життяпису Ст. Руданського (з 4-ма мал. та вступною промовою акад. С. Сфремова) (1926) — 3 крб. 25 коп.

- № 20 — проф. Ха. Тітов. Стара вища освіта в київській Україні (із 180 мал.) (1924).
- № 21 — О. Нурізо. Особливості говірки села Хоробричів (1924) — 60 коп.
- № 22 — проф. М. Марковський. Як утворився роман «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» (виперпано).
- № 23 — А. Шумкин. Пасічанство (етнол.) (1925) — 40 к.
- [№ 24] — Російсько-український словник. Т. I-8, під головним редактуванням акад. А. Крицького, А-Ж (1924) — 2 крб. 50 к. Т. II-ей а., З-К 1 (1926), вип. 2-й, Л-Н (друк.), Т. III-й О-П, головн. ред. акад. С. Єфремов (1927-1928) — 3 крб.
- [№ 25] — акад. Д. Багалій. Мандрований філософ Г. Сковорода (1926) — 4 крб.
- [№ 26] — Наук. збірник Істор. Секції за р. 1924 — 3 крб. 40 к.; за р. 1925 — 3 крб. 50 к.; за р. 1928 — 3 крб.
- [№ 27] — а) Н. Грушевський. З примітливої культури (1924) — 2 крб. 50 к.; — б) Періодизм громадянства та його пережитки на Україні (1926) — 2 крб. 70 коп.
- [№ 28] — Шевченко та його доба. I-й Збірник (1925) — 1 крб. 75 к.; 2-й Збірник (1926) — 2 крб.
- № 29 — Див. № 13 I, Програми до збирання оповідань, казок і пісень (1925) — 5 коп.
- № 30 — акад. С. Єфремов. Поет і плантатор (1925) — 20 к.
- № 31 — проф. В. Данилевич. Археологічна минушина Київщини (із 3 таблицями малюнків та 2 мапами). 1925 — 1 крб. 25 коп.
- № 32 — проф. С. Тимченко. Номінатив і датив (1925) — 75 коп. (виперпано).
- № 33 — акад. В. Веретя. Слово о Полку Ігоревім (1926) — 4 крб. 25 коп.
- № 34 — проф. Є. Кагаров. Нарис історії етнографії, I (1926) — 75 коп.
- № 35 — Археол. дослідж. 1925 р., з мал. (трапільської культури) (1926) — 2 крб. 25 к.; за 1926 р. з мал. 8 табл. (1927) — 2 крб. 75 к. (виперпано).
- [№ 36] — акад. М. Грушевський. Історія української літератури, т. IV (1926) — 6 крб. т. V (1926 — 1927) — 6 крб.
- № 37 — Декабристи на Україні, Збірник Комісії для дослідів громадських течій на Україні за ред. акад. С. Єфремова та В. Міхновського т. I (1926) — 3 крб.; т. II (друк.).
- № 38 — проф. В. Нердт. Подорожні по Східній Європі до 1700 р. (1926) — 2 крб. 25 к.
- № 39 — Вад. Модзалевський. Гуті на Україні (1926) — 2 крб. 25 коп.
- № 40 — Трапільська культура на Україні, Збірник I (з малюнками) (1926) — 3 крб. 25 к.
- № 41 — Російсько-український словник правничої мови, під головним редактуванням академіка А. Крицького (1926) — 4 крб.
- № 42 — Літопис Волочка, т. I (1926) — 3 крб. 25 к.
- № 43 — Український Археологічний Збірник, ред. акад. М. Грушевський, т. I (1926) — 3 крб. 75 коп. т. II (1927) — 4 крб. 50 к.; т. III (друк.).
- № 44 — проф. М. Мірковський. Євфідя Котляревського (1927) — 1 крб. 50 коп.
- № 45 — проф. С. Тимченко. Вокатив і інструменталь (1926) — 1 крб. 40 к.
- № 46 — Історично-Географічний Збірник, ред. проф. М. Грушевський, т. I (1927) — 1 крб. 75 к.; т. II (1928) — 2 крб. 25 к.; т. III (друк.).
- № 47 — Кв. Майка. Пісні про діячів-втілювачів (1926) — 50 коп.
- № 48 — проф. В. Бузу. Нарис історії української мови (1927) — 1 крб. 35 к. (виперпано).
- [№ 49] — Щоденник Т. Г. Шевченка, за ред. акад. С. Єфремова (1927) — 5 крб. 25 к.
- № 50 — проф. Г. Палауцький. Історія українського орнаменту (1927) — 2 крб. 25 к.
- № 51 — Ювілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія. Ред. акад. А. Крицький (1927) — 15 крб.
- № 52 — Листування Ів. Франка з М. Драгоманович (1928) — 4 крб. 75 коп.
- № 53 — Збірник: II Кудіш. Ред. акад. С. Єфремов (1927) — 2 крб. 50 коп.
- № 54 — проф. М. Груський. Київські глаголицькі листи і Фрейлінгенські уривки, з замітками (1928) — 1 крб. 25 к.
- № 55 — М. Левченко. З поля фольклористики та етнографії, вип. 1 (1927) — 1 крб.; (виперпано), вип. 2 (1928) — 50 коп.
- [№ 56] — Українські думи (жорнос), т. I, з вступною статтю Н. Грушевської (1928) — 6 крб. 50 к.
- № 57 — акад. Аг. Крицький. Розвідки, статті, замітки, I (1928) — 4 крб.
- № 58 — проф. В. Селівський. Україна в рос. письменстві (1801-1850). (1928) — 5 крб. 50 к.
- № 59 — Кв. Майка. Українські пісні про дітоубивницю (1928) — 1 крб.
- № 60 — Євгенія Рудинська. Листи В. Горленка (1928) — 1 крб. 50 коп.

- [№ 61] — Збірник За сто літ, ред. акад. М. Грушевський, кн. I (1927) — 4 крб. 20 кп.; кн. II (1928) — 5 крб.
- № 62 — акад. Д. Багалій. Автобіографія (1924) — 1 крб. 15 коп. Видав. академіки Д. І. Багалія (друк).
- № 63 — проф. В. Рудов. Українські грамоти XIV—XV вв., т. I (1928) — 9 крб.
- № 64 — Збірник Діалектологічної Комісії під головуванням акад. А. Кримського.
- № 65 — Український Арієв, I (закінч. друк.). (кн. I (1928) — 2 крб.).
- [№ 66] — Б. Грінченко. Словник, 5-е доп. вид., 2 тт., редактори акад. С. Єфремов і А. Навроцький (1928).
- № 67 — проф. Є. Тимченко. Акцентуація (1928) — 1 крб. 50 коп.
- № 68 — М. Левицький. Векви та стигмирани в Польщі, кн. I-II (1928) — 4 крб.
- № 69 — проф. А. Беркут. Вступ до джерелознавства середньої історії (1928) — [2 крб. 25 к.].
- [№ 70] — проф. Т. Козма. Граматика арабської мови (1928).
- № 71 — акад. А. Кримський. Демонстрація в етнографічному та діалектологічному музею (закінч. друк.).
- [№ 72] — акад. Д. Багалій. Історія України, т. I (1928).
- № 73 — Архив. Збірник Сп. Історичної Комісії, т. I (1928) — 2 крб. 75 к.; т. II (друк.).
- № 74 — Листини Демонстраційного при У.З.Н. Товариства за ред. акад. Вак. Петерца (1928) — 1 крб. 75 к.
- № 75 — проф. П. Смірнов. Великий міст і стародавній руїн (1928) — 3 крб.
- № 76 — Річниций Листини до пам'яті акад. М. С. Грушевського, т. I (1928) — 1 крб. 85 к.
- № 77 — С. Буробієвський. Пам'ятки XI—XVIII вв. при ім. Бориса та Гліба (Рівний та Гетьман) (1928) — 3 крб. 50 к.
- № 78 — акад. В. Лавров. Кирилло та Методій в діалекто-лексикографічному дослідженні (1928) — 5 крб.
- № 79 — проф. С. Натерев. Завдання та методи етнографії (1928) — 90 коп.
- № 80 — Ол. Курман. Спроба пояснити процес мови в. в. і мовна структура українців у шкільній групі українських діалектів (1928) — 1 крб. 50 коп.
- № 81 — проф. В. Коваленко. Цехи на Україні (закінч. друк.).
- № 82 — Література, I. Ред. акад. С. Єфремов (1928) — 3 крб.
- № 83 — акад. А. Кримський та Ол. Бугайовський. Вона отримала у країні (1928) — 1 крб. 15 к.
- № 84 — М. Щербатський. Річниця хат на Кам'янщині, в Гомелі, (1928) — 70 коп.
- № 85 — Ол. Курман. Матеріали до української діалектології та фолклору (1928) — 1 крб. 75 к.
- № 86 — Є. Марковський. Український мистецтво, т. I, к. I (закінч. друк.).
- № 87 — Вад. Терещаківський. Г. Ф. Костюк-Олександрівський (друк.).
- № 88 — Галицький галицький (стародавній мистецтво) (закінч. друк.).
- № 89 — В. Патрик. Куди у відриві рини (закінч. друк.).
- № 90 — Проф. О. Савен. Нариси в історії мистецтва рини на Україні та Білорусії XVI—XVIII вв. (закінч. друк.).
- № 91 — Лексикографічний збірник, вид. Етн. Комісії (друкується).
- № 92 — Акад. Д. Багалій. Матеріали до життя проф. В. П. Антоновича (друк.).
- № 93 — Коваленко. Українські народні моменти (друк.).
- № 94 — Збірник досліджень В. М. Лисенков (друк.).
- [№ 95] — Чернівець і містечко Лисенківщина, за ред. акад. М. Грушевського (1928) — 7 крб. 30 коп.
- [№ 96] — Нарисно-публіцистичний і політичний нарис Нестомарова (1928) — 3 крб.
- № 97 — Збірник праць Науково-Діалектологічної Комісії, т. I (закінч. друк.).
- № 98 — С. Гавриш. Олександрія (друк.).
- № 99 — Теорія І. Шевченко. Ред. М. Кітківський (друк.).
- № 100 — Теорія О. В. Антоновича. Т. I (друк.).

Державні установи та товариства, котрі бажають безпосередньо до Видавництва Академії Наук (Київ, вул. Чуднівського 2, год. 10-11), а також на академічних видавничих підприємств у місті Києві. Цей склад видань — «Київський», Київ, вул. Карпенка № 46 та Д.С.Р. «Визначення» вид. №№ 1, 2, 24—28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

253-32

10
68200/98
[]

Ціна 3 карб. 25 коп.

17